

ІВАН ВЛАСОВСЬКИЙ

НАРИС
ІСТОРІЇ
УКРАЇНСЬКОЇ
ПРАВОСЛАВНОЇ
ЦЕРКВИ



III

(XVIII - XX ст.)

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В З. Д. А.
НЮ ЙОРК

1957

БАВНД БРУК

Українська Православна Церква
Київського Патріархату

Іван Власовський

Нарис
історії
Української
Православної
Церкви

Том III

Репринтне видання

Київ
1998

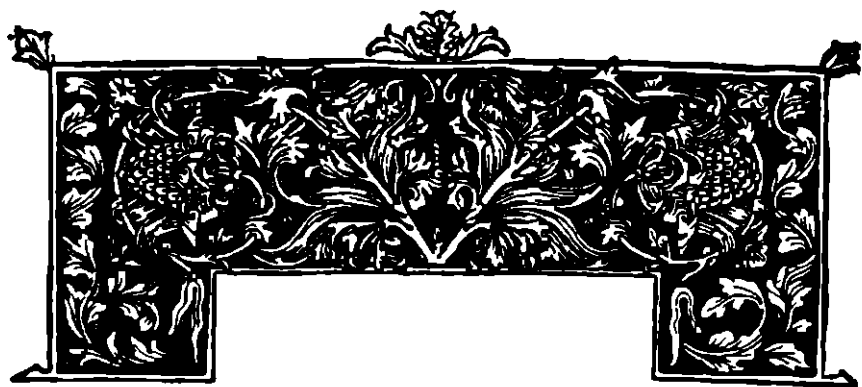
Наша Свята Українська православна Церква переживала тяжкі трагічні часи своєї історії. Власне, третій том праці і розповідає про історію Українського Православ'я в синодальний період історії РПЦ. Підпорядкування Київської Митрополії Московському Патріархату 1686 року привело до повного нищення її прав і привілеїв, які вона мала в період свого найвищого розквіту. Політичне роздвоєння України тяжко відбилосся і на церковному житті в Правобережній Україні, яка опинилася в складі Речі Посполитої.

Повне зросійщення Української Православної Церкви, зведення Київської Митрополії до стану простісінької єпархії спричинило відчуження і відхід інтелігенції від Церкви у XVIII-XIX століттях.

Об'єктивно оцінює цю ситуацію професор Іван Власовський, аналізуючи причини відродження і початок церковно-визвольного руху в Україні після 1917 року.

Отож, знаючи правдиву і разом з тим трагічну історію нашої Церкви, борімося за утвердження в Україні єдиної Помісної Української Православної Церкви.

*Філарет,
Патріарх Київський
і всієї Руси-України.*



ЧЕТВЕРТА ДОБА

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ В СКЛАДІ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ.

(1686 — 1917)

Київська митрополія, після втрат, понесених нею через впровадження польською державною владою Берестейської унії 1596 р., в часах митрополита Петра Могили уявляла з себе під оглядом церковно-адміністративним одно ціле: всю **Православну** Київську митрополію, яка національно була Українсько-Білоруською Церквою, митрополит Петро Могила держав під своїм жезлом, як **обласний** митрополит Царгородської патріархії з найширшими автономними правами в званні екзарха Вселенського патріарха. Але вже при наступникові Петра Могили, митрополиті Сильвестрі Косові, починається розпад Київської митрополії, як єдиної церковно-адміністративної області. Бо ж р. 1654 московська влада, занявши своїм військом Білорусь, бере від Київської митрополії, хоч ще й не назавжди, в управління Московської патріархії православні церкви й парафії Білорусі; далі, після смерті митрополита Сильвестра, наступає і тягнеться 30 років доба в церковному управлінні Київської митрополії, яку добу ніяк не можна признати канонічно-нормальною. Аджеж впродовж цього часу бачимо на митрополії і місцеблжустителів митрополичого престолу при живих митрополитах, і двох митрополитів відразу, і адміністратора митрополії при митрополиті, а також і при місцеблжустителі катедри. (Див. про це: т. II, розд. XVII, 3). Ми б сказали, що в такому „хаотичному” стані управління митрополією не було вини церковної влади Київської митрополії; такий стан викликали політичні події й обставини тодішнього життя українського народу, яке

хвилювалось, як море, поміж своєю Козацькою державою, Московією й Польщею, при чому сама столиця й митрополічя катедра — Київ мав тоді характер свого роду міждержавного міста. Політичні ж чинники названі — кожен старався церковну владу перетягнути на свою сторону і мати на неї впливи, в свідомості величезного значення Церкви Православної в житті українського народу.

В згаданому часі 30-ти років не було, здається, ні одного моменту, коли б церковно-адміністративна влада в Київській митрополії спочивала в руках одного митрополита і його капітули, як було то в часи митрополита Петра Могили й митроп. Сильвестра Косова (останнього до вересня 1654 р.). При політичних обставинах того часу не міг зарадити сумному стану в управлінні Київської митрополії й кириярх її, патріярх Царгородський, навіть коли б на патріяршій катедрі перебували тоді більш видатні з вселенських патріярхів, що користали б з більшого авторитету в Україні. Отже, перехід Київської митрополії з-під юрисдикції Царгородської патріярхії в юрисдикцію патріярхії Московської, що стався р. 1686, при захованні тих умов, на підставі яких цей перехід було довершено, міг здаватись дійсно виходом з того положення, в якому перебувала з другої половини XVII віку Київська митрополія.

Пригадаймо ці умови. 1) Київська митрополія не підсудна патріяршому престолу Московському; 2) Київський митрополит вільно обирається на Київську катедру по старих звичаях, одержує благословення і поставлення від Московського патріярха і до смерті займає своє становище; 3) в підпорядкуванні Київському митрополитові, як обласному митрополитові, залишаються всі попередні чини і установи Київської митрополії, — єпископії, архимандрії, ігуменства, монастирі і церкви; 4) заховується попередня сила судів Київського митрополита і попередні честь його і влада; 5) в братській школі Київської митрополії вільно провадиться наука і за митрополитом залишається право мати друкарню; 6) затверджується за митрополією маєтності, які положені також на київському боці Дніпра (під Польщею); 7) Київська митрополія уважається, з огляду на її права і привілеї, вищою за інші митрополії в Московському патріярхаті; 8) в справах управління тою частиною Київської митрополії, яка залишалась під Польщею, митрополит повинен був радитись і дотримуватись вказівок українського гетьмана. Історичними документами, на яких був опертий „Статус” Київської митрополії з вказаними її правами й привілеями, були — царські грамоти на ім'я митрополита Київського Гедеона від 15 грудня 1685 р., на ім'я гетьмана Самойловича від 28 листопада 1686 р., а також і Вічний договір 1686 р. Москви з Польщею.

Аналізуючи з формально-правного боку ті відносини, які мали бути поміж Київською митрополією і Московською патріярхією згідно з наведеними вище умовами, не трудно бачити, що

Київська митрополія мала залишатися в своєму управлінні при тих же широких автономних правах, з яких фактично користала, будучи під юрисдикцією до того часу Царгородського патріярха. Але, здавалось, що були й більші тепер вигоди для Київської митрополії від зміни її юрисдикції, бо коли царгородські патріярхи були безсилі і в захисті прав Київської митрополії і в налаштуванні порядку в розхитаному її управлінні в часах Руїни і в обороні її перед наступом латинства, — то московська юрисдикція, прирікаючи устами царів заховання тих же прав і привілеїв, мала засоби змушувати й інших, розуміючи в першу чергу поляків, до шанування тих прав і привілеїв, мала засоби й протистати наступу в Київській митрополії латинства й уніятства. Одним словом, **широка автономія Київської митрополії в складі Московської патріярхії**, з захованням в тій митрополії всіх тих єпископій, монастирів і других церковних установ, які до того були їй підпорядковані, **творила з Київського митрополита, за слушним виразом проф. К. В. Харламповича, Голову в церковному відношенні майже всього українського (в тексті — малоросійського) народу**, як того, що увійшов в склад Московської держави, так і того, що залишався за межами її, в Польщі. („Малоросійское вліяніе на великорусскую церковную жизнь”. Т. I, стор. 233). Очевидна річ, що таке становище Київського митрополита робило б з нього **духовного вождя українського народу**, та навіть і білоруського, оскільки й Православна Білорусь теж входила тоді, будучи під державною владою польською, в склад Київської митрополії, за силою п. IX Вічного миру 1686 р.

Обов'язком сумлінного історика є ствердити, що все тільки що сказане відносно положення Київської митрополії й ролі її митрополита, з переходом їх р. 1686 під церковну юрисдикцію Московського патріярха, має свою тверду підставу в історичних документах-грамотах Московських царів всьому духовному чину Київської митрополії, а через нього й українському православному народові, даних в часі переходу під Москву нашої митрополії (Див. про це т. II цієї праці, розд. XVII, 6). Але дальшим обов'язком того ж історика є ствердити, що **приречення Московських царів відносно автономії Київської митрополії, іншими словами Української Православної Церкви, московськими, і державною і залежною від неї церковною, владами не були дотримані, а навпаки — цілком порушені**. Про таку долю тих приречень царських засвідчено в новіших часах самою Вселенською Царгородською Патріярхією в її „Томосі з дня 13 листопада 1924 р.”, про який згадано у нас вище (Т. II, розд. XVII, 7), і в якому читаємо, що „не було дотримано всього того, що було встановлено відносно повної церковної автономії Київського митрополита”. І тому, в наступну, четверту, добу історії нашої Церкви в складі, короткий час, Московської патріярхії, а потім, після скасування цього патріяршества, в складі Російської Православної Церкви синодального періоду, — нам доведеться більше оповідати про сумні факти

з церковного нашого життя, ніж про дальший розцвіт українського православ'я, що могло б бути при умовах здійснення широким автономним прав Київської митрополії. Такі факти сполучені найбільше з порушеннями і Москвою і Польщею взятих ними на себе зобов'язань у відношенні до Церкви наших пращів, але, як нижче зобачимо, немало й самі українці спричинялись до погіршення стану своєї національної Церкви. Очевидно, знов таки, що факти з церковного життя нашого народу і в цю добу тісно пов'язані з подіями політичного характеру в дальшій історії нашого народу.

Цілком неправдивою, одначе, думкою вважаємо ту думку, що від часу підпорядкування Київської митрополії Москві і аж до революції 1917 року не було, мовляв, в житті українського народу Православної його Церкви, як доводилось таке чути від людей, що неясно собі уявляють, що таке взагалі є Церква Христова у світі. Був український народ, була для нього і його Церква, в якій батьки наші хрестились, жили і вмірали в надії спасіння, та яку сприймали й національно-релігійним своїм почуттям, своєрідним народньо-релігійним світоглядом і церковним своїм побутом. З другого боку, сумні факти в церковному житті рівно є предметом історії, а коли поруч з ними маємо і в цю, IV добу — світлі, що свідчать про багатство і в даних умовах духового життя в українським народі, то їх тим більше повинно цінити, за слушним поглядом: „Чим ніч темніша, тим ясніші зорі”...

РОЗД. I. КИЇВСЬКА МИТРОПОЛІЯ І ДОЛЯ ЇЇ, ЯК АВТОНОМНОЇ ЦЕРКОВНОЇ ОБЛАСТИ В СКЛАДІ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ, ВІД 1686 Р. ДО КІНЦЯ ХVІІІ В.

Перехід Київської митрополії під юрисдикцію Московського патріярха стався, як ми бачили, в тісному зв'язку з політичними подіями в історичному житті українського народу в часи другої половини ХVІІ віку. Автономія Лівобережної України під Москвою привела, в часах гетьмана Самойловича і його ж найбільше стараннями, до автономії й Української Православної Церкви, зверхня влада над якою перейшла від Царгородського патріярха до Московського. Очевидно, що при ступневім обмеженні і скасуванні врешті в другій половині ХVІІІ в. російською владою автономії України, не могла втриматись і автономія Української Церкви. Але історик цієї Церкви не може не констатувати, що церковна автономія українського народу була похована куди раніше автономії в державному житті під Росією, якщо не признати, що вже від 1686 р. автономні права Київської митрополії були більше маревом, ніж дійсністю. Не було випадком, що в патріяршій грамоті патр. Йоакима митрополитові Гедеону замовчано було про права і привілеї Київського митрополита (Про це — Т. II. Розд. ХVІІ, 6).

Трудно сказати, чи митрополит Гедеон Святополк-етвертинський надавався на ролю духовного вождя українського народу, який, в союзі з гетьманською владою, відразу твердо почув би себе на становищі голови митрополії з певними правами і привілеями. Проф. І. Чистович каже: „Гедеон, в сані єпископа і митрополита, прославив себе благочестям, християнськими чеснотами, ревністю до православія, великим розумом і твердістю духа” (Очерк історії Запально-Русской Церкви. Ч. II, стор. 149). Але на становищі митрополита Гедеон пробув порівнюючи недовгий час, помер весною 1690 р., при чому при ньому, в перших же роках автономії Київської митрополії в складі Московського патріархату, почалися в церковних сферах України стремління до незалежнення себе від Києва, пояснення яких іноді знаходять саме в непопулярності Гедеона в міродайних духовних колах (Борис Крупницький. Гетьмани і Православна Церква в Українській державі XVII-XVIII ст. — „Віра і Знання”. Нью-Йорк. 1954.). Взагалі треба сказати, що посеред київських митрополитів цього століття, від приєднання митрополії до Московської патріархії, ми не бачимо українських патріотів міри митрополита Йосифа Тукальського, а навіть Сильвестра Косова чи Діонісія Балабана. Мимоволі повстає порівняння, як в цьому ж саме часі серби (під турками від 1459 р.) тільки в своїй національній ієрархії знаходили для себе підтримку і втіху. Сербські патріархи Арсеній Черноєвич в р. 1691 і Арсеній Йованович в р. 1730 так гаряче будили в своєму народі прагнення волі, що змушені були з невеликим числом пасти втікати від помсти турків до Австрії, яка, правда, їх обдурила, а сербський патріархат турки підпорядкували р. 1766 Царгородському патріархові. Але ж в тому, що називається „судом історії” над окремими особами, треба завжди бути дуже обережним, приймаючи під увагу всі безумовно знані й здогадані, на певних підставах, обставини, при яких доводилось тій чи іншій історичній особі діяти. Тримаючись засади, що „в історичних питаннях остаточно висновки завжди будуть хиткими, коли не підтверджують їх багатьома ґрунтовними фактами з минулого в даному часі, які не підлягають сумніву”, — прослідкуємо в головному стан Київської митрополії після передачі її в юрисдикцію Московського патріарха, історію внутрішнього життя її в зв'язку й з питаннями про права її, як автономної церковної області, та порушеннями тих прав.

1. Єпархії в складі Київської митрополії, одпадиння ряду українських єпархій. Білоруська єпархія у відношенні до Київського митрополита.

В часі підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії, з захованням цієї митрополією автономних прав церковної області, в склад її входили такі українські єпархії: Київська митрополічна, Чернігівська, Луцька, Львівська і Перемиська. Крім того, в склад Київської митрополії входила також і територія Бі-

лорусі, яка, згідно з Андрусовським договором 1667 р., повернена була Москвою Польщі, що підтверджено було і Вічним миром з Польщею 1686 р. Там була одна православна єпархія (опріч частин митрополічої) — Могилівсько-Мстиславська, або Білоруська. (Друга на Білорусі єпархія, Полоцька, відкрита було, коли Москва заняла Білорусь в р. 1654, патр. Ніконом, і була закрита, як помер р. 1662 висвячений Ніконом на Полоцьку катедрі єпископ Каліст). Таким чином, в складі Київської митрополії було р. 1686 шість єпархій.

Звернути треба увагу на те, що поза Київською церковною областю була й тепер залишилась ціла Слобідська Україна, етнографічно українська, заселена переселенцями з Правобережжя. Як знаємо, р. 1667 тут утворена була Білгородська єпархія, по думці єп. Мефодія Филімоновича, який готував ту єпархію, як „малоросійську”, для себе, але вона залишена була під Московською патріархією. Тепер, коли й ціла Київська митрополія увійшла в юрисдикцію Московського патріарха, цю українську єпархію не включили в автономну Київську митрополію; правда, не видно, щоб були й домагання про це з боку керівних українських сфер, цивільних і церковних. А між тим, посилене обмосковлення Слобожанщини щодо церковних порядків і звичаїв ішло увесь час, про що свідчило українське духовенство в своїх листах в часі боротьби проти підчинення Київської митрополії Москві (Див. Т. II, розд. XVII, 5). На катедрі Білгородській, безпосередньо під патріярхом Московським, були єпископами — серб Феодосій, потім великороси Мисаїл і Авраам. Тільки з р. 1702 цю катедру почали займати й архиєреї українського походження (не тому, що по складу пастви це була українська єпархія, а тому, що в цих часах взагалі архиєрейські катедри найбільше обсаджувались в Росії українцями); тоді й на Слобожанщину пішли більше, в зв'язку з цим, українські церковні впливи.

Проте трудно мати жалі з приводу невключення в склад Київської митрополії Білгородської єпархії, яка знаходилась на землях Московської держави, коли маємо далеко гірші факти одпадіння від Київської митрополії найдавніших українських єпархій, доконані активною участю самих духовних осіб з українців, для яких збереження цілоти українського церковного організму в складі Київської автономної митрополії було, очевидно, річчю байдужою.

Першою з-під влади Київського митрополита відійшла така давня, від часів князя св. Володимира Великого, чисто українська єпархія, як Чернігівська. Ми знаємо, що ще на Великому Московському соборі 1667 р., надано було чернігівському архиєреєві титул архиєпископа, що було неправим втручанням в юрисдикцію царгородського патріярха. Проти такого втручання протестував патріярх, а рівнож глибоко був ображений і тодішній Київський митрополит Йосиф Тукальський, який не визнавав титула архиєпископа за Лазарем Барановичем. Митрополит Гедеон, вступив-

ши на Київську катедру, якій була підпорядкована ернігівська єпархія й по царській грамоті на ім'я митр. Гедеона, теж було надумав відібрати від титула Барановича добавку „архи”. Але Лазар Баранович послав скаргу на митрополита правительці царевні Софії, а потім і царям Івану і Петрові (30 березня 1688 р.), просячи їх прийняти його Чернігівську „архиепископію” безпосередньо під благословення патріярха Московського, минуючи Київського митрополита, „нарівні з іншими великоруськими архиєреями”, щоб поставлялись далі і наступники його на кафедрі не в Києві, а в Москві. Про те просив Баранович також і патріярха Йоакима.

В Москві могли тільки привітати таку ініціативу з боку самого українського духовного проводу з місця, і вже 10 квітня 1688 р. царським і боярським приговором Чернігівська єпархія була вилучена з-під управління Київського митрополита і зо складу тої ж митрополії та підпорядкована безпосередньо патріярхії, з правом іменуватися першою між всіма російськими архієпископіями. Мотивуючи таке рішення в грамоті від 24 червня 1688 р., царі казали, що на підставі канонічних правил митрополитові можуть підлягати тільки єпископи, а не архієпископи, а якщо в стверджуючій на митрополію грамоті митр. Гедеону була названа і Чернігівська архієпископія, то це тому, що Лазар Баранович „челобиття” госудрям не приніс тоді і грамоти від собору патріярхів (Александрійського, Антиохійського і Московського) з 1667 року не об'явив (Архив Юго-Зап. Россіи. Ч. I, т. 5, ч. LXX). Розуміється, що мотивація була зовсім слабенькою, бо ж 20 років від собору 1667 р. Чернігівська „архиепископія”, що стала такою за ухвалою неналежної для неї церковної влади, була під Київським митрополитом. Також належить пригадати, що в складі Київської митрополії здавна (до Берестейської унії) знаходилась Полоцька архієпископія, і зовсім не виникало питання про підпорядкування її безпосередньо Царгородському патріярхові, минуючи Київського митрополита.

Так Чернігівська єпархія й залишилась в безпосередньому підчиненні патріярхові Московському. Наступник архієпископа Лазаря Барановича (Баранович помер 3 вересня 1693 р.), елецкій архимандрит Феодосій Углицький був, на просьбу Лазаря Барановича, висвячений в Москві ще за життя престарілого Барановича на катедру Чернігівську (у вересні 1692 р.) і іменувався архієпископом, „коадьютором архієпископії Чернігівської і Новгород-Сіверської”. Після упокоєння архієпископа Феодосія Чернігівського (17 лютого 1696 р.), також в Москві, з волі царя і патріярха, був поставлений на Чернігівську катедру архимандрит Іоан Максимович. Архимандрити чернігівських монастирів також здебільшого поставлялись в Москві, а коли ієромонах Димитрій Туптало поставлений був на Елецького архимандрита самим Чернігівським архієпископом, то Димитрій в листовній подяці патріярху Адріянові за сан архимандрита перепрошував патріярха, що осо-

бисто не з'явився до Москви для висвячення, виправдуючись і далекою дорогою і поспіхом в праці над приготуванням до друку третьої частини Житій святих.

Трудно признати слушним пояснення де-яких істориків, що причиною стремлiнь духовенства до незалежнення від Київського митрополита була, мовляв, непопулярність митрополита Гедеона, і тому, як тільки його протектор гетьман Самойлович скинений був р. 1687 козацькою старшиною з гетьманства, а московською владою засланий на Сибір, почалися до Москви скарги на митрополита і просьби про підпорядкування безпосередньо самому патріярхові. Що торкається Лазаря Барановича, то він розпочав свої скарги ще р. 1686, тобто коли при владі був гетьман Самойлович. Тільки ж для нас поступовання духовних сфер, обумовлене популярністю чи непопулярністю даної особи на кафедрі митрополита, в справах такої національної ваги, як збереження автономних прав і привілеїв Української Церкви, видається сумним свідомством про ступiнь національної свідомости. Аджеж митрополит Гедеон, нехай непопулярний, не був вічним на Київській митрополитській кафедрі, а просьби про безпосередню залежність від Московського патріярха явно розкладали Київську митрополію, як суцільний український церковний організм. Не можна не звернути також уваги й на те, що старання й просьби Чернігівського владика Лазаря Барановича про відділення від Київської митрополії, як також і наслідування йому в цьому питанні українського церковного життя з боку ближчих його наступників по кафедрі і вишого чернігівського духовенства, зовсім не викликає якого-будь протеста з боку світського елементу Церкви і самої гетьманської влади. Принаймні ми не маємо про це відомостей. Навпаки, Іоан Максимович, висвячений в Москві в єпископи на Чернігівську кафедру, посилав потім, в січні 1698 р., подяку за висвячення не тільки від себе, але й від імені гетьмана Мазепи (К. Харлампович. Малоросійское вліяніє . . . , стор. 237).

З прийняттям Чернігівської єпархії в безпосереднє управління Московської патріярхії, під Київським митрополитом в межах Гетьманської України не було жадного архиерея, але й закордонні українські єпархії, цебто ті, що знаходились тепер під польською владою, — Львівська, Перемиська й Луцька, — відпали, протягом 25 років, не тільки від Київської митрополії, але й взагалі від православля, керовані у цьому відступництві своїми єпископами.

Львівський єпископ Йосиф Шумлянський, який вже з 1677 року був тайним уніятим, почав, одначе, слідом за Чернігівським єпископом, домагатися в Москві звільнення його, а також і єпископів Перемиського й Луцького, від послушенства Київському митрополитові, з тим, що будуть вони безпосередньо підлягати Московському патріяршому престолу. Листа про це, з датою 24 травня 1689 р., привіз від Йосифа Шумлянського патріярхові Йоакимові архидиякон Львівської єпископії Парфеній, який привіз від Шумлянського також грамоти царям, царівні Софії і кн. В. В. Го-

ліццю. шумлянський пропонував також, посилаючись на колишнє існування, відновлення Галицької митрополії, окремої від Київської, для чого радив звернутися до короля Речіпосполитої (Архив Ю.-З. Росції. Ч. I, т. V, ч. LXXVII). Для чого тайному уніатові, який підготував в цей час Львівську єпископію до переходу на унію, було потрібне таке звернення до Москви? Очевидно, що для ослаблення авторитету й влади Київського митрополита, що було одночасно й розкладом українського церковного організму в його особливостях від московського.

Патріярх Йоаким, у відповіді з дня 22 жовтня 1689 р., написав Шумлянському, що згідно з стверджуючою на митрополії грамотою митр. Гедеону, Київському митрополитові підсудні всі західньо-українські єпископи, а тому належить „без всякого прелицання й страху, задля загального християнського добра й задля любови Божої ... приїздити до Києва і з митрополитом радитися”. Щодо утворення Галицької митрополії, то патріярх, вказавши на те, що „галицький” входить в титулування Київського митрополита, пропонував створення, по згоді московських царів і патріярха з польською владою, львівської архієпископії, залежної безпосередньо від московського патріярха (Архив Ю.-З. Рос. Ч. I, т. V, ч. LXXXII). Не пішовши за цією пропозицією, Шумлянський просто не визнавав над собою жадної православної церковної влади, що бачимо з скарги до патріярха вже й митр. Варлаама Ясіпського, наступника митр. Гедеона, коли митр. Варлаам писав (20 лютого 1691 р.), що Шумлянський, всупереч умовам Вічного миру 1686 р., продовжує звати себе „Київським блюстителем”, печерським архимандритом і володіє маєтностями митрополії майже під самим Києвом та хоче роздвоїти митрополію й стати митрополитом галицьким.

В той же час Шумлянський продовжував запевняти московського патріярха Адріяна (на патріяршій катедрі, після смерті патр. Йоакима з 24 серпня 1690 р.) в своїй вірності православію (очевидно, що були вісті про його зраду) та в своїх і цілої Львівської єпархії щирих молитвах за царів і за патріярха Адріяна та за спочилого патр. Йоакима. Запевнював, аж поки в р. 1700 відкрито проголосив себе у Варшаві уніатом, потягнувши за собою в унію й Львівську єпархію. (Про це скажемо ще в іншому розділі). Так відпала від Київського митрополита українська православна Львівська єпархія.

Ще перед тим, а саме 23 червня 1691 р., відкрито проголосив себе уніатом у Варшаві Інокентій Винницький, єпископ Перемиський, що з 1680 р. був на православної Перемиській катедрі тайним уніатом сподвижником Шумлянського Йосифа. Тепер, від себе й від своєї перемиської православної пастви, склав єп. Інокентій ісповідання віри, за яким вступив в єднання з Римською церквою. Так відпала від Київської митрополії Перемиська єпархія.

Третя українська православна єпархія за кордоном, Луцька, протрималась в складі Київської митрополії довші Перемиської

й Львівської, але її останній православний єпископ, Кирило Шумлянський, змушений був зза переслідувань польською владою, що мала його арештувати і заслати, втікати до Києва, звідкіль вже й не повернувся на свою катедру. Так з року 1712 остаточно відпала від Київської митрополії й українська православна єпархія Луцька.

Таким чином, вже в початках історичного життя Київської митрополії, як обласної митрополії при нових умовах підлеглості її Московській патріархії, бачимо обставини, які сприяють збільшенню прав і влади над Українською Церквою Московської патріархії і, навпаки, ослабленню прав і привілеїв тієї Церкви — Київської митрополії. При цьому в створенні обставин, що з них московській духовній і світській владі здебільшого залишалось зручно користати, видну роль відіграють самі українці. Трудно ігнорувати історичні факти. Коли з складу Київської митрополії, яка в ідеї могла б бути тілом національної Церкви далі, а її митрополит Київський духовним вождем українського народу, вибули одна за другою всі, крім самої митрополічної, українські єпархії, вибули найбільше заходами самої ж української ієрархії, — то в обличчі таких фактів можна тільки навести з тогочасного віршу, приписуваного гетьманові Мазепі („Всі покою щиро прагнуть, а не в один гуж тягнуть”), слова: „Зжалься, Боже, України, що не вкупі має сини”.

Коли Київська митрополія відразу ж була ослаблена й назовні, в своєму складі, і в духовному внутрішньому значенні її для українського народу, то нема чого дивуватися, що й Білоруська єпархія, яка, згідно з договором Вічного миру 1686 р., мала б увійти в сферу безпосередніх впливів Київського митрополита, недовго залишалась під ним, як обласним митрополитом. Тут відіграло роль втручання в церковне життя Білорусі самого патріарха Йоакима, який, з огляду на вакууючу довгий час після смерті єпископа Феодосія Василевича Могилевсько-мстиславську катедру Білорусі, доручав вести духовні діла в тім краю архимандритам і ігуменам, а священники рукополагались в Смоленську, Пскові, іноді й заможними грецькими архиєреями. Патріарх Адріян в січні 1694 р. підтвердив залежність литовсько-білоруського духовенства від Київського митрополита і відкликав порядок, що в тамошні парафії висвячували священників в Смоленську „і де-інде”. Р. 1694 митрополитом Варлаамом був поставлений на Білоруську катедру єпископ Серапіон Польховський, який іменувався й намісником Київського митрополита. Але вже на початку XVIII в. бачимо, що Київський митрополит домагається збільшення своєї юрисдикції в Польщі, щоб Могилевський єпископ „по-старому був в Київській митрополії, і коли яка правильна вина прилучиться, щоб судив його митрополит Київський, і щоб єпископи Могилевські по-старому висвячувались в Києві”. Здається, що такі домагання успіху в Москві не мали, хоч претензії ці й повторювались. Та вони зустрічали спротив вже і в самій Білорусі, про

що свідчать, напр., представлення єпископа Могилевського Сильвестра Святополк-Четвертинського про невтручання в справи його єпархії українських і великоруських архиєреїв (Р. 1728), а також після смерті єп. Сильвестра клопотання від Білоруської катедри перед Синодом Російської Церкви, щоб в справі єпархії не вмішувався Київський митрополит, а самі вибори єпископа на катедру Білоруську від імени духовенства і народу представлялись би безпосередньо Синодові (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 497). І дійсно, ми бачимо далі, що на Білоруській єпископській катедрі, єдиній в межах Польщі православній катедрі, не припинювалось, до самого першого поділу Польщі в 1772 р., преемство православних єпископів, але призначались вони Російським Синодом, затверджувались польськими королями і безпосередньо підлягали Російському Синодові. По першому ж поділі Польщі Білорусь з Могилевом, катедрою Білоруського єпископа, відійшла до Росії, і в той час, до 1785 р., не було в межах Польщі жадного православного архиєрея. З огляду ж на те, що Польща, як буде про це мова в іншому розділі, цілий час порушувала п. 9 Вічного миру 1686 р. про свободу віри для православних, трудно не признати рації безпосередньої залежності і зносин єдиного в межах Польщі православного єпископа Білоруського з Російським Синодом, бо тільки Російський уряд мав силу боротися з порушенням договору, підписаного ним з Польщею в 1686 р.

Так силою усіх, наведених вище, фактів, сталося, що під владою Київського митрополита, область якого мала б складатися за актами приєднання в 1686 р. до московської патріархії з 6 єпархій, залишилась тільки одна єпархія митрополіча — Київська, з чим пов'язана була, знов таки *de facto*, втрата значення Київського митрополита, як митрополита певної церковної області.

2. Обмеження прав Київського митрополита, особливо з утворенням св. Синоду, як вищого органу управління Російської Церкви. Митрополити на Київській катедрі у XVIII в.

Юрисдикція Київського митрополита, так умалена відпадінням від митрополії п'яти її єпископій, зазнала вже на початку доби підлеглості митрополії Москві інших обмежень, меншого церковного значення, але не менш важливих для оцінки відпорності національного нашого організму русифікаційним через церкву замірам Москви. Не відомо, чи була просьба до патріярха від Києво-Межигірського монастиря, чи патріярх Йоаким зарядив те сам, але 28 лютого 1687 р. патріярх оголосив цей монастир **ставропігією** московського патріярха, тобто увільнив цей „запорозький” монастир від юрисдикції українського митрополита. Знаємо, що сам Йоаким був пострижеником цього монастиря, і тому в незалеженні мнастиря від його митрополита треба вбачати прояв особливого „благовоління” патріярха московського до Межигіря. Ще більше значення мало для пониження авторитету первоєрарха Української Церкви на Київській катедрі те, що слідом

за наданням ставропігії Київсько-Межигірському монастирю почала домагатися незалежності від Київського митрополита, а безпосередньої підлеглисти Московському патріярху Київсько-Печерська Лавра.

Що власне спонукало печерського архимандрита Варлаама Ясінського, який в р. 1685 очолював опозицію проти підпорядкування Київської митрополії Московському патріярхові, надати тепер під безпосередню владу того патріярха одну з найдавніших українських святинь і такий важливий осередок національно-церковної культури, унезалежнюючи Лавру від свого, автономного у відношенні до Москви, митрополита? Ми знаємо, що ще перед приєднанням Київської митрополії до Москви поставлення печерського архимандрита після смерти архим. Гізеля відбулося уперше з благословення в 1684 р. патріярха московського (див. Т. II, розд. XVII, 4), але ж то були пробні кроки гетьмана Самойловича і патріярха Йоакима в справі підчинення Київської митрополії Москві; сам обранець на печерську архимандрію Варлаам Ясінський ухилився і від подорожі до Москви для поставлення і від подорожі за грамотою на архимандрію, яку грамотою привезла вислана ним делегація. Правда, що ставропігія Київсько-Печерського монастиря була давньою традицією, хоч, розуміється, далеко й не від часів препп. Антонія і Феодосія, як невірно писав про це архим. Варлаам московським царям в грамоті від 9 грудня 1687 р. Одначе трудно припустити, щоб архим. Варлаам і другі тогочасні церковні діячі не бачили великої різниці між ставропігією під Царгородським і ставропігією під Московським патріярхами з погляду національно-церковного; коли не бачили, то пощо боролись би тоді проти зміни юрисдикції Царгородського патріярха на юрисдикцію патріярха Московського? Проф. К. Харлампович каже, що „коли з Царгородом було порвано, то Лавра постаралась стати в ставропігійні відносини до московського патріярха з того, очевидно, розрахунку, що залежність від цієї далекої влади все ж буде слабшою, ніж від близького Київського митрополита” (Op. cit., стор. 241). Але ж такого роду міркування були б сумним свідомством про ступінь національної свідомости. Недурно гетьман Мазела був проти домагань ставропігії Лаврою і заборонив писати про це в Москву (Харлампович, стор. 242). Все ж таки в кінці 1687 р. архим. Варлаам звернувся за привілеєм ставропігії до московських царів, написавши про цю просьбу і до князів Голіцинних; не відомо, з якої причини підкріпив цю просьбу на цей раз і гетьман.

Розуміється, що в Москві просьба Лаври охоче була задоволена. Лавра стала залежною тільки від патріярха і незалежною від Київського митрополита, про що вислани були 9 липня 1688 р. патріяршні грамоти митрополитові Гедеону і архимандритові Варлааму (Архив Ю.-З. Р. Ч. I, т. V, ч. LXXII, LXXIII). В грудні 1688 р. Новопечерський намісник Лаври Іван Максимович був в Москві і домагався поширення ставропігійяльних прав, з метою ще більшо-

го відокремлення від Київського митрополита, а саме: Лавра повинна була ставлеників своїх (а в управлінні Лаври було понад 70 церков) посилати для хиротонії до митрополита; а тепер архим. Варлаам просив патріярха, аби дозволено було посилати тих ставлеників не до митрополита, а до Чернігівського архієпископа, або до „грецьких святителів, які окажуться в подорожі по Малоросії”. Таке ставлення до власного митрополита обурило, видно, вже й самого патріярха Йоакима, який відмовив в цій просьбі Лаврі і наказав: ставити Київському митрополитові, а іншим нікому не дозволяти.

Був в цих же часах і другий випадок, коли московський патріярх боронив авторитету Київського митрополита супроти ставропігійної архимандрії. Одним з прав Київського митрополита, признаних царською грамотою на митрополію митр. Гедеону при переході його під юрисдикцію московського патріярха, було право мати по-старому друкарню, як це стояло тоді і в домаганнях київського духовенства (Архів Ю.-З. Рос. Ч. I, т. V, ч. XIV, XV, XXII). Явно розумілась тут Лаврська друкарня, яка одна й друкувала тоді книги в Києві; тою ж царською грамотою наказувалось, щоб у видаваних з тої друкарні книгах поминались государі, патріярх і Київський митрополит. Архим. Варлаам, отримавши ставропігію, в якій не було навіть зазначено права Лаври на друкарню, не хотів уміщати імени Київського митрополита в друкованих книгах і через своїх послів в Москву став домагатися заміни тієї царської грамоти другою, де не було б вимоги поминати митрополита у друкованих Лаврою книгах. Але в Москві таке домагання було потрактовано, як образа царів, і Печерському архимандритові пришлось писати „сльозниці” гетьманові і кн. Голицину та молити, щоб його простили. Вихідний лист „Вінця віри”, з якою книгою їздили р. 1683 до Москви послі архимандрита, мав ім'я митрополита Київського, — значить домагання архим. Варлаама знов було відкинута.

Але ж, коли після смерті митроп. Гедеона було обрано на митрополічу катедру самого архим. Варлаама Уїнського, і він мав, видно, замір сполучити з митрополічним саном і архимандритство Печерське, як був митрополитом Київським і архимандритом Печерським Петро Могила, то цей його замір відразу ж наліткнувся на здобуту ним самим ставропігію Лаври, надану Московію. Братія Лаври, на чолі з намісником Паїсієм, звернулась до Москви з „чолобитною”, щоб їм дозволили обрати архимандрита, бо ж „митрополит Київський віддавна не належав і не належить до архимандрії Печерської”. Було обрано на архимандрита Лаври військового генерального суддю Михайла Бужевича, який, посилаючись на старечі свої роки й неміч, до Москви на поставлення не поїхав і був поставлений в Києві, але патріярх Адріян, погодившись на цей раз на поставлення в Києві, на будуче наказав, щоб ніхто в Печерській Лаврі не був архимандритом, не явившись перед тим до патріярха. Оскільки, одначе, ні віддаля Києва від Мос-

кви, ні почесне положення Печерської архимандрії на правах ставропігії не давали Лаврі залежності слабшої, ніж від близького київського митрополита, свідчить такий факт, як в р. 1696 заборона в священослуженні патріярхом Адріаном архимандрита Лаври Мелетія (Вуяхевича), разом з намісником Лаври і о. економом, по причині ложного доносу на них негідного ченця Єрофея. І треба було не тільки вияснень архимандрита Мелетія з братією, але й заступництва митрополита й гетьмана, щоб ця заборона оо. духовного собору Ставропігійної Лаври була патріярхом з них знята. Наступник архимандрита Мелетія Йоасаф Кроковський поставлявся в архимандрити вже в Москві, для чого прибув в липні 1697 р. в оточенні лаврського почоту в складі 48 осіб. В дальшому часі і Київ-Печерська Лавра і Київ-Межигірський монастир перебували, з де-якими перервами, незалежними від влади Київського митрополита, будучи підлеглими, з скасуванням патріяршества в XVIII в., безпосередньо Синодові Російської Церкви, і архимандрити їх поставлялись то в Москві то в Петербурзі.

В тій ситуації, коли, разом з переходом Київської митрополії під юрисдикцію Московської патріярхії на правах автономної митрополії, почались відокремлення від останньої її епархій, виникла думка відновлення давньої Переяславської катедри, єпископ якої підлягав би Київському митрополитові, аби митрополит не залишився врешті єдиним єпископом на цілу митрополію. З другого боку, обширна й багатолюдна митрополічна епархія дійсно потребувала єпископа митрополитові „для помочи“, як писав про це до Москви гетьман Мазепа, що цілком поділив думку митрополита Варлаама Ясінського про відновлення Переяславської катедри. Перед цим, в серпні 1692 р., писав до патр. Адріана відомий Єрусалимський патріярх Досифей, що любив вмішуватися, як ми вище писали, в життя всіх православних помісних церков. На цей раз колишній захисник незалежності від Москви Київської митрополії радив патріярхові Адріяну збільшити на Україні кількість єпископів, аби запобігти зловживанням захожих в Україну грецьких архиєреїв. При цьому він же радив, що добре було б ставити в Україні єпископів московських (Калтерев Н. Ф. Іерусалимський патріярх Досифей в его сношеніях с русским правительством. Москва. 1891. Стор. 68-72). Останньої його ради московський уряд в ті часи не міг ще прийняти, але що торкається збільшення в Україні єпископів, то це відповідало й просьбам митрополита і гетьмана.

Справа проте затягнулась, хоч московський уряд і дав принципову згоду на відновлення Переяславської катедри. Вибраного кандидата патріярх Адріян наказував прислати для хиротонії в Москву, бо така воля государів, і в Москві є архиєреї для хиротонії, також і дати грамоту на відновлення старовинної катедри в Переяславі найбільш випадає йому, патріярхові... Тільки р. 1700 митр. Варлаам прислав для поставлення на Переяславського єпископа двох кандидатів, на вибір патріярха: ігумена Николо-Пустин-

ського монастиря Стефана Яворського і ігумена Михайло-Золотоверхого монастиря Захарію Корниловича. 13 квітня 1700 р. патріарх Адріян повідомив митр. Варлаама про свою і царську згоду на поставлення Переяславського єпископа в Києві, за вибором самого митрополита з освяченим собором і з гетьманом; повідомлялось також, що кандидат ігумен Стефан Яворський залишений в Москві і вже висвячений 7 квітня на катедру Рязанського митрополита.

1 вересня 1700 р. гетьман Мазепа видав універсал про царську й патріяршу волю на відновлення Переяславської катедри з поставленням єпископів на ту катедру в Москві, а також про те, що митрополитом „вибраний і предпоставлений” ігумен Захарія Корнилович. Одначе хиротонія Корниловича на єпископа Переяславського відбулась тільки через рік, 1 жовтня 1701 р., при чому він був підпорядкований Київському митрополиту не як обласному, а як єпархіальному, в характері єпископа-вікарія. Згідно з універсалом гетьмана і ставленню грамотою від 4 березня 1702 р., Переяславські єпископи мали висвячуватися, з благословення патріярхів московських, Київським митрополитом і бути в послушенстві останньому. Вся історія відновлення Переяславської катедри і поставлення на неї єпископа-вікарія, що тягнулось близько 10 літ, є дуже показною в справі „заховання давніх прав і привілеїв” Київської митрополії й для характеристики „автономного” її управління. Царгород не вмішувався в поставлення в Київській митрополії єпископів, не тільки вікарних, яких, правда, тоді й не було в Українсько-Білоруській Церкві, але й єпархіальних. Відносини церковні поміж Києвом і Москвою явно йшли в сторону посилення церковно-адміністративної влади Москви над Україною.

І знов тут не можемо не зауважити, як сприяють цим стремлінням Москви самі українські ієрархи. Відновлення Переяславської катедри мало б, як ми бачили, за думкою ініціаторів цієї справи, піднести авторитет Київського митрополита, якому загрожувало, за відпадинням від митрополії українських єпископів з єпархіями, залишитися в митрополії без жодного, крім самого митрополита, архиерея. Одначе вже перший, по відновленні катедри, Переяславський єпископ Захарія Корнилович пробує відділитися від Києва, що видно з наказу йому в р. 1708 з Москви залишатися по-старому в залежності від митрополита Київського. Коли єп. Луцький Кирило Шумлянський мусів покинути Луцьк, рятуючись від поляків до Києва, то, при призначенні його в р. 1716 на Переяславську катедру, митрополит Йоасаф Кроковський наставляв його, щоб, по силі грамоти при відновленні катедри єп. Захарію, „підсудствовав” він митрополитові Київському, а єп. Шумлянський прирік митрополитові, при його старості й немочі, „помошествовати йому в ділах духовних”. Але того ж 1716 р. Шумлянський розпочав заходи, щоб бути йому незалежним від митрополита; заходи припинив митрополит Йоасаф радою відкласти це питання до іншого разу. Після церковної реформи Петра I, якою за-

місце патріяршества, встановлено було Синод, як центральний орган управління Церквою в Росії, нова влада синодальна, де, як зобачимо нижче, немалу роль відігравали українського походження ієрархи, призначила на Переяславську катедру в 1727 р., всупереч всім привілеям Київської митрополії, корінного великороса (тамбовця) архим. Йоакима Струкова, висвятивши його в Петербурзі, без всякої участі Київського митрополита у виборі і висвяті цього кандидата Синоду.

В ставленій архиєрейській грамоті новий Переяславський єпископ не був уже навіть названий як єпископ-вікарій Київського митрополита, що давало йому підставу не визнавати субординації Київському митрополитові. Митрополит Варлаам Ванатович (сам, правда, позбавлений титула митрополита, про що — нижче) змушений був вже в наступному році скаржитися на відношення до нього його Переяславського вікарія. Синод наказав єп. Йоакимові мати з Київським владикою „братолюбну згоду за святыми правилами“. „Братолюбна згода“ не означала, розуміється, субординації єпископа-вікарія правлячому архиєреєві. Тому, коли через п'ять років преосвящ. Переяславський підняв клопотання перед Синодом про незалежність його від Києва, то Синод навіть мав сумнів, чи взагалі був коли Переяславський єпископ залежним від митрополита Київського. „Чуємо, хоч добре не відомо, ніби переяславські архиєреї були раніш в коадюторстві архиєреїв Київського“... І Синод легко пішов назустріч просьбі: 19 лютого 1733 р. Переяславська катедра була підпорядкована безпосередньо Синодові. Так і відновлена Переяславська єпархія, історично й етнографічно дуже давня українська єпархія, була, як і Чернігівська р. 1688, виключена з складу Київської митрополії (К. Хрлампович. *Op. cit.*, стор. 498). Пізніше були спроби повернути Переяславську єпархію під владу Київського митрополита та увільнити її від безпосередньої залежності Петербурзькому Синодові. Київський митрополит Тимофій Щербанький зробив в р. 1752 представлення Синоду про повернення під його владу Переяславської єпархії і Межигірського монастиря, але Синод 5 червня 1752 р. відмовив в цій просьбі. Ширше ця спроба, бо сполучена з домаганнями повернути право вибору єпископів єпархією, поставлена була в Україні після смерті Переяславського єпископа Никодима. Тоді, тайно від Синода, увійшли в зносини з гетьманом Кирилом Розумовським, а гетьман з митрополитом Тимофієм, і в Переяславі 23 лютого 1752 р. переведені були вибори кандидатів на овдовілу катедру. Було вибрано три кандидати українці: архим. Йоасаф Миткевич, ректор Новгородської семінарії; Александровський намісник Софроній Кристалецький і Герман Прохорович, ігумен Переяславського Михайлівського монастиря. Синод, якому було представлено цих трьох обраних на катедру кандидатів, не тільки нікого з них не затвердив, але прислав догану митрополитові Тимофію. На катедру ж Переяславську Синод 23 лютого 1753 р. дав свого кандидата, ректора Московської Духовної

Академії, архим. Івана Козловича, який, правда, був теж українцем і вихованцем Київської Академії (В. Пархоменко. Очерк історії Переяславсько-Бориспольської єпархії. Полтава. 1910. Стор. 25 і дал.).

Спробу повернути право елекції єпископів, яка мала місце в Переяславі в половині XVIII в., можна пояснити тільки тим політичним курсом, який взяв був у відношенні до України російський уряд при цариці Єлисаветі (1741-1761) і під її впливом, коли наказано було реставрувати в Україні гетьманство, і р. 1750 був виданий царський указ про затвердження гр. Кирила Розумовського на становищі гетьмана, згідно „з учиненим в Малій Росії від всього тамошнього народу вільними голосами обранням”. Адежж до того **право елекції вільними голосами самого Київського митрополита давно вже було українському народові відібрано**, хоч вільне обрання митрополита на Київську катедру за старим звичаєм було одним з основних пунктів, на підставі яких сталося приєднання р. 1685-86 Київської митрополії до Московської патріархії.

Відібрання цього права йшло поруч з тими сумними подіями, за якими Київська митрополія з автономної національно-української церковної області ставала рядовою єпархією Російської Церкви. Перші два митрополити після митр. Гедеона Четвертинського (1685-1690), Варлаам Ясінський і Йоасаф Кроковський, були обрані на катедру елекційними соборами в Києві. Сам московський уряд в цих перших часах ще не наслідуювався відразу нехтувати обов'язками, взятими ним на себе у відношенні до Української Церкви. Тому, після смерті митр. Гедеона, заряджено було гетьманові Мазепі вибрати митрополита, по давньому чину й за гетьманськими статтями, вільною елекцією з тамошніх природних обивателів. Гетьман запитав Москву: коли духовні й світські будуть вибирати Лазаря Барановича ради його першенства й почесної старости, або Варлаама Ясінського ради його доброго життя і знання Св. Письма, — то на цьому закінчувати елекцію, чи вказано буде ще іншого вибрати? У відповідь з Москви підтвердили попередній наказ: гетьман має допильнувати тільки, щоб було обрано знаючого догмати Православної Церкви та вірного й доброзичливого великим государям. 2 червня 1690 р. був обраний на Київську катедру архим. **Варлаам Ясінський** (митр. 1690-1707), який для висвячення їздив до Москви. Благословенна грамота, видана митрополитові Варлааму, була подібна до грамоти, виданої митрополитові Гедеону, але чернігівського архієпископа і ківопечерського архимандрита не було вже зазначено в юрисдикції митрополита Варлаама.

Наступник митрополита Варлаама, митрополит **Йоасаф Кроковський** (1708-1718), який перед митрополитством був, як і митрополит Варлаам Ясінський, на становищі ректора Київської Академії, а потім архимандрита Ківо-Печерського, став митрополитом з елекції собору в Києві. В перших двох роках митрополитства Йоасафа Кроковського відбулися в історії українського на-

роду важливі політичні події. Гетьман Мазепа, який на протязі майже двадцятьох років свого гетьманства був вірним політиці співпраці з Росією, став на інший шлях, коли цар Петро I, чим далі, то більше ламав автономний устрій України, прямуючи до цілковитої його ліквідації. В Північній війні Росії з Швецією (з 1700 р.), в яку втягнута була Росією й Україна, гетьман Мазепа увійшов у зв'язки з шведським королем Карлом XII, вважаючи дані обставини сприятливими для поставлення справи української державности на широку плятформу. Невдача цього союзу після перемоги Петра I в бою під Полтавою (8. VII. 1709 р.) і втечі Карла XII і Мазепи (помер від ран 2. IX. 1709 р.), мусіла погіршити політичне положення українського народу під Росією, а в тім і положення його Церкви.

Ми не маємо багато даних, щоб судити, в якій мірі українське духовенство було заангажоване в задумах Мазепи і в переведенні його планів. Були прихильники й співники, які за „мазепинство" йшли на заслання ще й в 1712 р., як, напр., батуринський архимандрит Гедеон Одорський, лохвицький протопоп Іван Рогачевський. Були й противники, як, напр., Лаврентій Горка, тоді учитель Київської академії (помер на кафедрі еп. вятського), який дав знати кн. Д. М. Голіцину про великі військові запаси гетьмана для шведів у Білій Церкві, або намісник Межигірського монастиря Іродіон Жураківський, що до війська запорозького ходив наvertати його на службу царську, за що був нагороджений саном архимандрита. Київський губернатор кн. Д. Голіцин, на запитання Петра I на початку 1709 р., чи нема якого підозріння щодо ченців Київського братського монастиря, відповідав: „Пізнати, чи нема в кому з ченців підозріння, тяжко, бо всі вони від нас відчужуються; у всьому Києві знайшов я тільки одного чоловіка, саме з братського монастиря префекта, який до нас доброзичливий" (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 463). Цим префектом Київської Академії в Братстві був тоді знаменитий потім помічник Петра I Феофан Прокопович.

Царський запит губернаторові торкався, очевидно, не рядових ченців, а вищого українського духовенства в Києві, в тім і митрополита. Цар побоювався, щоб митр. Йоасаф Кроковський і „другі духовні персонально з народом противности якої не показали", а тому наказав кн. Куракину в р. 1708 схопити в Києві митрополита і „других духовних перших" і привезти їх до Глухова на вибори нового гетьмана (вибрано було в листопаді 1708 р. Івана Скоропадського), бо „оний архиерей (м. Йоасаф) був признаний ніби согласник оному Мазепі" (*Ibidem*). Тоді ж, 8 листопада 1708 р., в Глухові, митрополит Йоасаф, з чернігівським і переяславським владиками та духовенством, з наказу Петра I, проголосили анатему гетьманові Мазепі. Цей факт, незалежно від того, хто з тих українських церковних достойників був „согласний" чи „несогласний" з Мазепою, для історика служить тільки свідомством тої великої трагедії українського народу, коли його

архипастирі змушені були виклинати свого гетьмана, який незаперечно мав найбільше зо всіх українських гетьманів великих заслуг перед Українською Православною Церквою в різних ділянках церковно-культурного національного життя. І коли де-хто з сучасних українських католицьких авторів пише: „Факт викликання Великого Сина України тією церквою (Українською Православною) проречисто вказує, кому вона служила” (о І. Нагаєвський. *Op. cit.*, стор. 45), то на таке насвітлення треба дивитися просто як на пропагандивний крюк католицької акції. Ми не питаємо, кому служив єп. Львівський Йосиф Шумлянський, що, будучи тайним уніятюм, шукав митрополичої київської катедри в московських царів, не будучи змушеним ні до уніятства, ні до москвофільства; не питаємо, кому служила в XVII в. взагалі уніятська ієрархія в Українській історії... Все то факти історичної трагедії українського народу, спричинені найбільше церковно-релігійним в ньому роз'єднанням з кінця XVI в.

Підозріння щодо митрополита Йоасафа Кроковського, як „слогасника оному Мазепі”, не мали, видно, під собою удокументованих даних, бо ж належно митрополит не вдержався б на Київській катедрі, хоч Петро I і був обережним на початку після переходу Мазепи на сторону Карла XII, не касуючи й гетьманського уряду, а наказавши вибрати нового гетьмана. Але митрополит Йоасаф і після перемоги Петра I займав далі катедру біля 10 років. Згубило його не те, що запідозрінний був у визвольній акції Мазепи, а нова справа політичного характеру, властиво чужа для українського народу. Була це справа царевича Алексія, сина Петра I від першої жінки. Царевич Алексій, своїм характером, поглядами і заінтересованнями, цілком був протилежний батькові. Він кохався в московській старовині, і всі противники на Московщині реформ Петра I дивились на Алексія, як на реставратора після смерті Петра I московської старовини і збавителя від тих тягарів, які переживав народ від постійних воєн Петра та його міроприємств, зв'язаних з західними реформами. Загроза Петра I синові, що буде позбавлений престолонасліддя, якщо не змінить своїх поглядів викликала зречення Алексія від прав наслідства; він висловив далі бажання прийняти чернечий постриг. Петро I тягнув з відповіддю; тоді Алексій, перебуваючи в небезпеці, втік в кінці 1716 р. за кордон, де посланці Петра I знайшли його в Неаполі і переконали вернутися, обіцяючи йому царське помилування. Алексій вернувся; царським маніфестом в лютому 1718 р. було проголошено позбавлення Алексія, для добра держави Російської, престолонасліддя. Переведене ж в справі втечі царевича за кордон слідство викрило ніби злі наміри його та його спільників проти батька; суд, наряджений над сином Петром I, засудив Алексія на страту, але, в наслідок тортур в Петропавлівській фортеці в Петербурзі, царевич помер ще до страти в червні 1718 р. Є певні історичні вказівки на те, що Стефан Яворський, митрополит Рязанський, який був місцезблустителем патріяршого престолу в Мос-

ковщині після смерті в 1700 р. патріярха Адріяна, співчував царевичеві Алексію в його опозиції Петру І. Цілком природно, що цей український ієрарх, займаючи таке високе становище в Російській Церкві, мав прихильників своїх симпатій до царевича Алексія і посеред інших українських ієрархів і духовних. Під час слідства і допиту Алексія останній назвав ніби і митрополита Йоасафа, що він з цим Київським святителем листувався. Слідство встановило, що й префект Московської Академії Гедеон Вишневський, українець, писав до Йоасафа „опозиційні” по настрою у відношенні до російського уряду листи. Листи ж самого царевича до митр. Йоасафа мали пропозиції, щоб митрополит старався ширити посеред української своєї пастви настрої прихильні до царевича Алексія.

Не маємо достаточних даних для того, щоб судити, скільки було правди у всьому цьому, але фактом є, що, в зв'язку з допитом в 1718 р. царевича Алексія, митрополит Йоасаф Кроковський викликаний був для допиту в тому ж році до Петербургу, але до Петербургу він не доїхав, бо по дорозі в м. Твері помер (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 468). Були припущення, що смерть його не був природною.

Ми більше зостановились на цих подіях політичного характеру в часах Петра І тому, що вони безпосередньо й швидко потягли за собою дальші обмеження в положенні нашої митрополії, відібрання їй прав і зниження авторитету Київського митрополита, що переводилось цілком свідомо при Петрі І російським урядом. По-перше, впродовж цілих 4-ох років після смерті митрополита Йоасафа Кроковського Київська митрополича кафедра була незаміщеною, а керувала митрополичою епархією Київська консисторія. Невідомо, чи гетьманський уряд підіймав питання про обсадження митрополичої катедри, як рівно ж і місцеблюститель патріяршого престолу в Москві митропол. Стефан Яворський.

21 січня 1721 р. вийшов царський маніфест про утворення Синоду Російської Православної Церкви і скасування в ній патріяршества. „Духовний Регламент”, або Статут Церкви, встановлював нову форму церковного управління замість патріяршої; про характер цього управління і ролі українських ієрархів в переведенні цієї церковної реформи Петром І буде сказано нижче. Тут же належить зазначити, що „Духовний Регламент”, укладений архієп. Феофаном Прокоповичем за думками Петра І і останнім редагований, не містив в собі яких-будь згадок про автономні права і привілеї Київської митрополії та її митрополита, а тим самим і українські епархії, разом з всіма великоросійськими епархіями, мали тепер своєю центральною владою Синод в Петербурзі, що в свою чергу був органом російської державної влади в Церкві. Українцями-ієрархами „Духовний Регламент” був підписаний без спротиву.

В складі Синоду при відкритті його діяльності президентом був митр. Стефан Яворський, віце-президентами архієп. Новгород-

ський Феодосій Яновський і архиєп. Псковський Феофан Прокопович, всі три українці. Далі й 4 архимандрити, як радники, два протопопи, один ігумен і один ієрей, як асесори, — по національності два з них (архим. Гавриїл Бужинський і архим. Єрофей Прилудський) українці, чотири великоруси, один серб і один грек. Цей Синод, з явною перевагою українського елемента в ньому, полагоджує питання про заміщення в р. 1722 Київської митрополичої катедри і, не згадуючи про вікову (крім розланошення права королівського патронату в XVI в.) традицію соборної елекції київських митрополитів в Українській Церкві, представляє від себе царю 4-ох кандидатів: архимандритів Леонида і Веняміна — великорусів, Антонія і Варлаама — українців. Вибір Петра I зостається на 4-ому кандидаті — архим. Тихвинського монастиря (Новгородської єпархії) Варлаамі Вонатовичі. Митрополит **Варлаам Вонатович (1722-1730)**, вихованець Київської Академії, довгі роки перед призначенням його на Київську кафедру перебував на Московщині (в Александро-Невському монастирі, обер-ієромонахом флоту, духовником архиєп. Феодосія Яновського, архимандритом Тихвинського монастиря). Але це не зробило з нього знаряддя централізаційних планів московського уряду у відношенні до його батьківщини, як було так в більшості випадків при довголітній службі в Московщині, особливо на видних становищах, українських духовних. Можливо, що Варлаама Вонатовича відразу вразило вже те, що при хиротонії 14 травня 1722 р. він був іменованний **просто архиєпископом Київської єпархії, а не митрополитом Київським і „Малої Росії“**. Цим актом, після чотирьохрічного вакату Київської митрополичої катедри, несподівано касувалась Київська митрополія, що вела свою історію від часів св. Володимира Великого, і **Київський Православний Владика втрачав своє історичне значення Голови Української Церкви**. Оскільки сам Синод, чи його українська президія, не почувала себе добре по тому акті, видно з того, що, не вважаючи на заборону від Синоду живати в титулі додаток „і Малої Росії“, Синод сам посилав йому укази, іменуючи „архиєпископом Київським і Галицьким і Малої Росії“ („Труди Київської Духовної Академії“. 1908 р. У. Л. Риболовський. Варлаам Вонатович, архиєпископ Київській, Галицькій і Маля Русі. Стор. 99-104).

Проф. І. Чистович уважав, що головним винувником позбавлення Київського Владика митрополичого титулу був Феофан Прокопович, який взагалі недоброзичливий був до Києва, а з Вонатовичем мав особисто неприємні стосунки („Очерк історії Західно-Русської церкви“. Т. II, стор. 226-227). Але більшу рацію, на наш погляд, має проф. К. Харлампович, коли бачить в такому яскравому наступі на давні права і привілеї Київської митрополії найперше „прояв централізуючої думки самого імператора“ (Op. cit., стор. 500). Бо ж події в церковній нашій історії, як не раз те вже ми бачили, тісно пов'язані з подіями політичної історії народу, а цього часу, після Ніштадського миру р. 1721 з Швецією,

стро І розпочав посилену акцію, скеровану на знищення автономії України. В квітні 1722 р. царським указом була відкрита нова установа „Малоросійська Колегія”, при чому з відомства „Колегії закордонних справ” Україну передано було в компетенцію Рос. Сенату; ішло до скасування гетьманського уряду і гетьманату. Дійсно, після смерті (в липні 1722 р.) гетьмана Івана Скоропадського виборів гетьмана не було переведено, а наказний гетьман полковник Павло Полуботок, що з підтримкою більшості генеральної старшини завзято став в обороні прав України і на боротьбу з „Малоросійською Колегією”, був посаджений Петром І в кінці 1723 р. в Петропавлівську фортецю в Петербурзі. Очевидно, що при такому політичному у відношенні до України курсі жертвою цього курсу повинна була стати й автономна Київська митрополія, зведена до звичайної єпархії, вже не з митрополитом, а з архієпископом на чолі. І в Києві розуміли, що за життя Петра І при нинішніх обставинах нема що й думати про повернення митрополичого титулу.

Одначе, після смерті Петра І (28 січня 1725 р.), коли, по короткій царюванні Катерини І, на російському престолі сів 12-літній Петро ІІ, син замученого царевича Алексія, і відновлено було, заходами фактичного регента Російської держави Меншикова, гетьманство в Україні (на гетьмана обрано Данила Апостола 1 жовтня 1727 р.), — тоді й архієпископ Варлаам, напевно не без участі вищого київського духовенства, розпочав клопотання про повернення титулу й прав Київського митрополита, звернувшись в цій справі до Петербургу в р. 1728. Клопоти ці були безуспішними, але вони спричинились до цікавого висвітлення, „як то сталося, що була скасована Київська митрополія”. . . „Верховний Тайний Совет” (найвища урядова установа при рос. царях в рр. 1726-1730) запитав Синод, з приводу петиції церковного Києва, коли і як ліквідована була митрополія. На це Синод відповів, що „точного указа про це царського не було”, був тільки р. 1722 наказ висвятити Варлаама Вонатовича в архієпископи. Коли пригадати, як від 1654 року тягнулась справа підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії; як в рр. 1685 і 1686 переходила процедура, якою оформлювалася зміна юрисдикції Української Церкви з заповненням царським словом і підписом прав і привілеїв давніх тієї Церкви, — то оце царське „повеління” Синодові р. 1722 висвятити для Києва архієпископа, в якому повелінні одним розчерком пера касувалась більш як 700-літня історія Київської митрополії, як і урочисті царські приречення рр. 1685-86 українському народові щодо прав його Церкви, не можна не признати разячим прикладом аморальності і брутальності цезарепапізму в Церкві, коли він почув себе в силі такі брутальні акти безкарно переводити.

Сумна була доля першого архієпископа Київського Варлаама Вонатовича. Крім порушення ним р. 1728 справи позбавлення митрополичого сану Київського архієпископа, з ім'ям архієпископа

Вонатовича зв'язано ще немало протестів проти спроб Синода і синодальних канцелярій підвести Київську митрополію під рівень великоросійських через порушення стародавніх прав і привілеїв Української Церкви. На думку проф. Н. І. Петрова, ці то протести й підготували архієпископові Варлааму трагічну долю від руки Феофана Прокоповича, Духовний Регламент якого вони зачіпали (Харлампович. Ор. сіт. Стор. 500-501). Завинили архієпископа Вонатовича в тім, що він не правив молебня з нагоди вступлення на царський престіл імператриці Анни; його було взято в Москву р. 1730, а з ним для допиту і цілий склад Київської консисторії. Дійсною причиною засуду архієпископа Варлаама була його боротьба за права митрополії, які боронив він і від місцевих київських властей і від центрального Рос. уряду. Було позбавлено архієпископа Вонатовича священного сану і заслано, як простого ченця, в Кирило-Білозерський монастир (Новгородської єпархії), де проживав він від 1730 до 1740 р. (Риболовський. Варлаам Вонатович... „Труди Кієвской Духовной Академії”. 1908, XI. 313-340). Давня українська історіографія від середини XVIII в. уважала архієпископа Варлаама Вонатовича „за речника українського автономізму й мученика за українську справу” (О. Оглоблин. До питання про джерела „Історії Русов” у справах церковних. „Віра і Знання”. Праці Науково-Богословського Інституту УПЦ в ЗДА. 1954 р.). Після 10-річного перебування на засланні в Кирило-Білозерському монастирі, архієпископові Варлааму Вонатовичу було повернено його сан, і він переселився до Тихвинського Успенського монастиря, в якому прийняв коліс чернечий постриг і був перед єпископством архимандритом. В цьому монастирі, постригшись в схиму з ім'ям Василя, він і жив до смерті, упокоївся 17 січня 1752 р. При ньому перебував увесь час небіж його, ієромонах Семен Вонатович.

Наступником на Київській кафедрі архієп. Варлаама Вонатовича був **Рафаїл Заборовський** (1731-1747), який впродовж 12 років теж був в сані архієпископа Київського і Галицького. На кафедрі Київську теж виборів вже не було, а призначений був Заборовський царською владою на представлення його кандидатури Синодом. Роду українського, Рафаїл Заборовський вже з юнацьких літ був відірваний від своєї батьківщини, навіть освіту кінчаючи, після Києва, в Московській Духовній Академії, в якій же був р. 1718 і учителем риторики. Далі, будучи ієромонахом в московських монастирях, призначений був до штату морського духовенства і, в чині фльотського обер-ієромонаха, проходив службу на кораблях до 1723 р., коли був призначений архимандритом Калязинського монастиря (Тверської єпархії) та членом Синоду. Це останнє, внесення архимандрита Заборовського до складу Синоду, вказує на близькість його до всемогутнього тоді в церковно-синодальних сферах архієп. Феофана Прокоповича. Що Феофан Прокопович протегував Заборовському, видно це й з того, що коли Феофан Прокопович зайняв кафедру архієпископа Новгород-

ського, вільну після позбавлення сану і заслання архиеп. Феодосія Яновського (12 травня 1725 р.), — Рафаїл Заборовський дістав видну катедру Псковську, на якій перед тим був 7 років Феофан Прокопович. Отже близькість до творця „Духовного Регламенту” і духовна кар’єра під його керівництвом не могли не позначитися й на відношенні єпископа Псковського (1725-1731) Рафаїла Заборовського, коли призначений був він архієпископом Київським, до стародавніх прав Київської митрополії і взагалі до особливостей Української Церкви, як церкви національної. Мимо заслуг митр. Заборовського на становищі Київського архієпископа, про які сказано буде в іншому місці, він не мав охоти боронити національно-церковних особливостей в історії нашої Церкви і йшов назустріч нівелиційним замірам Російського уряду.

З другого боку, в часах німецького управління в Росії при імператриці Анні (1730-1740), прозваних „Біроновщиною” від імені фаворита цариці, жорстокого Ягана фон-Бірона (сина завід. придворними стайнями герцогів курляндських), і трудно було виступати з якими-будь українськими домаганнями. Гетьманство, після смерті гетьмана Данила Апостола в 1734 р., знов було скасовано. Цікаво, що того ж р. 1734 Синод розпорядився не друкувати й не виголошувати молитви до св. митрополита Алексія (XIV в.), яка в пролозі на день його пам’яті 12 лютого уміщувалась, видно, від часів царя Алексія Михайловича в другій половині XVII в. і містила прохання від царя і царської родини, щоб „престолу Київському з’єднатися з богопоставленим престолом Московським і князівству малоросійському сполучитися з богохранимим великоросійським царством”. Синод мотивував це своє розпорядження так: „Понеже Малая Росія, також Київська й інші той країні епархії з Великою Росією вже з’єднані і знаходяться в одній великоросійській епархії”.

Тільки коли після дворцового перевороту в листопаді 1741 р., доконаного за допомогою полків гвардії, незадоволених пануванням німців, заняла російський престіл донька Петра I цесарівна Єлісавета, у київського духовенства прокинулась надія на повернення митрополичого титулу Київському архієпископу. Архієпископ Рафаїл Заборовський з київським духовенством подав 12 серпня 1742 р. „чолобитну” про повернення митрополичого титулу, мотивуючи просьбу між інш. і тим, що уніяти, пропагуючи між православними унію, хваляться, що в них є у Львові „київський митрополит”, якого не мають православні. Синод „чолобитну” підтримав, в докладі імператриці Єлісаветі посилаючись на давність титулу митрополита для Київської катедри і на те, що причини, зза яких титул цей р. 1722 було відібрано, зостались невідомі. 11 червня 1743 р. дана була згода імператриці: „В місті Києві задля представлених резонів бути митрополії по-старому”. Для митрополита Рафаїла Заборовського було характерним, що, отримавши цей титул, повернений митрополії, він витлумачив цей акт, як нагороду особисту для нього, і в такому сенсі склав

подяку Єлісаветі. Цей факт свідчить, як дійсно митрополит Рафаїл не жив інтересами Київської катедри, як давньої катедри Української Православної Церкви; можливо, що її участь його в подачі чолобитної про привернення титулу синодувана була київським духовенством.

Привернення київському владиці митрополичого титулу пробуджувало в українських церковних колах, прийнятих національним почуттям і свідомістю, надії на дальше відновлення давніх прав і привілеїв Української Церкви, що їх покасовано було від часу приєднання Київської митрополії до Московської патріярхії. Очевидно, що ці надії ще більше спиралися на відомому добродієльному відношенні до українців цариці Єлісавети. Ця доброзичливість стояла в зв'язку з похощанням нею, ще будучи великою княжною, і з тайним шлюбом вже після вступлення на царський престіл з українцем Олексієм Розумовським. (Вінчав царицю з Олексієм Розумовським, який з колишнього двірського співака став потім графом і фельдмаршалом, теж українець, о. Федір Дубнявський, з Чернігівщини, духовник цариці Єлісавети до самої її смерті). Українські симпатії цариці Єлісавети мали наслідком своїм і відновлення гетьманства в Україні, про що дано було царський указ Сенатові в р. 1747. Українське вище духовенство в Києві тоді ж робить спробу до відновлення прав і звичаїв своєї Церкви, для чого, після смерті митрополита Рафаїла Заборовського (22 жовтня 1747 р.), Київська консисторія звертається до Петербургу з просьбою, щоб рукоположення вибраного Синодом на катедру Київську архимандрита київо-печерського Тимофія Щербацького відбулось в Києві. (Щербацький 8-річним хлопцем взятий був з Києва до придворного хору з наказу Петра I, якому дуже подобався за свій знаменитий дискант; там він і співав, поки не втратив голосу, після чого вернувся до Києва і продовжував свою науку в Київській Академії). І цариця Єлісавета погодилася на висвяту архимандрита Щербацького трьома найближчими архиєреями в Києві. Висвята проте відбулась в Петербурзі, 6 березня 1748 р., бо сам Щербацький, боячись, як припускають (проф. Ф. Терновський), недобрих наслідків попередньої просьби, подав 1 січня 1748 заяву про свою готовність приїхати для поставлення на Київську катедру до Петербургу. При поставленні Тимофій титулувався „митрополитом Київським, Галицьким і Малия Росії”.

Вище, в зв'язку з історією відновлення Переяславської катедри й підпорядкуванням її потім безпосередньо Синодові, ми писали про домагання митрополита Тимофія Щербацького щодо привернення прав Київського митрополита. Це зробив він, представивши в р. 1752 через густинського архимандрита Пахомія в Колегію заграничних справ свій рапорт, в котрому домагався привернення під владу митрополії Переяславської єпархії і Київо-Межигірського монастиря та прав безапеляційного суду митрополичого і друку церковних книг. При цьому митрополит Тимофій

Щербацький (1748-1757) пояснював, що втрата прав і привілеїв Київського митрополита наступила з утворенням в Російській Церкві Свящ. Синоду. Синод 5 червня 1752 р. відкинув ці домагання митрополита Тимофія, а за переведення в Переяславі в лютому 1752 р. елекційного собору для виборів переяславського владики, митрополит, як вище було вже сказано, дістав навіть догану від Синоду. Так розбивались мрії тих українських духовних сфер, де ще думали про відновлення прав і звичаїв давньої Київської митрополії. Розбивались вони в часах найбільш, можна сказати, сприятливих для української справи у XVIII в. — в часи правління імператриці Єлісавети, коли відновлено було гетьманство в Україні, привернені в більшості українські порядки, що були перед заснуванням „малоросійської колегії“, а українські ієрархи мали тісні зв'язки з царським фаворитом О. Г. Розумовським, через якого могли немало досягти в своїх домаганнях для національної справи. І тому не можемо ще не підкреслити того сумного факту, що відмова в задоволенні цих домагань національно-церковного характеру йшла від Синоду, в складі якого була виразна українська більшість через увесь час правління цариці Єлісавети (1741-1761).

Р. 1757 митрополит Тимофій Щербацький був переведений з Києва на катедру Московську. Московська єпархія утворена була в р. 1742 з б. патріяршої обширної єпархії. На цю Московську катедру Синод представляв Щербацького ще в р. 1745, коли був він київо-печерським архимандритом, але кандидатура його царською владою не була затверджена. Тепер, після 10 років перебування на кафедрі Київського митрополита, митрополит Тимофій був перенесений на катедру Московську царською владою, що явно говорило про те, що для російського уряду не було вже жадної різниці поміж Київською і іншими архиєрейськими катедрами в Російській Церкві, і в непам'ять пішло, як одним з пунктів р. 1685-86 при приєднанні Київської митрополії до Москви було прийнято, що Київський митрополит залишається до смерти на своїй київській кафедрі, як в непам'ять пішло і те, що на цю катедру вступає митрополит по елекції, а не по призначенню. Митрополит Тимофій Щербацький так до смерти й залишився на кафедрі Московській впродовж 10 років (1757-1767).

Наступником митр. Тимофія Щербацького на Київській кафедрі був митрополит **Арсеній Могілянський (1757-1770)**; він належав до тих київських архипастирів, які перед вступленням на київську катедру проходили своє служіння в Московщині. Шкільну науку свою розпочав Олексій Могілянський в Київській Академії, але перейшов потім до Харківського Колегіума, після скінчення якого був там в р. 1738 і учителем. В тому ж 1738 р. був Олексій Могілянський вже на далекій півночі, учителем в Устюжській семінарії, звідкіля перейшов за рік до Тверської семінарії. В р. 1741 був переведений учителем до Московської Академії з умовою прийняти чернечий постриг, який і прийняв з ім'ям Арсенія. Далі

перейшов до Троїцької семінарії в Троїцько-Сергієвій Лаврі, де властиво семінарію організував, а в січні 1744 р. був вже архимандритом Лаври. Коли в 1744 р. утворена була Переслав-Заліська єпархія (з частини б. патріяршої), то першим її єпископом призначено було архимандрита Арсенія Могилянського, з залишенням за ним і архимандритства в Сергієвій Лаврі. Ще в сані архимандрита призначений був він членом Синоду і перебував більше в Петербурзі, а р. 1744, після висвяти в єпископа Переславського, супроводив царицю Єлисавету в її подорожі до Києва. Як видно, Арсеній Могилянський робив визначну кар'єру на церковних становищах поза Україною; його перебування близько центральної влади не могло не відбитися на його поглядах в напрямку ослаблення мрій про відновлення давнього значіння київських первоієрархів, коли самому йому суджено було зайняти Київську митрополічну катедру теж не з елекції собору, а з волі царського російського самодержавства. Одначе митрополит Арсеній Могилянський, хоч років 20 пробув на службі в Московщині, не став ревним провідником нівелиційних планів російського уряду у відношенні до його батьківщини, рішуче переведення яких планів розпочалось, коли вступила на царство імператриця Катерина II (1762-1796). При ній наступив кінець гетьманщини, коли на вимогу цариці гетьман Кирило Розумовський, один з найближчих і найвірніших її прихильників, склав прохання про увільнення його з гетьманського уряду. 10 листопада 1764 р. видано було маніфест про увільнення Розумовського від гетьманства, а про вибори нового гетьмана нічого вже не говорилося; натомість почалась ліквідація особливостей українського устрою, які ще залишались від української автономії.

В церковному житті України теж мусів відбитися цей новий наступ при Катерині II російського уряду на українську автономію, хоч властиво з прав і привілеїв автономії Київської митрополії, встановлених в рр. 1685-86, мало що, як ми бачили, залишилось до часів Катерини II. Київська митрополія давно вже не була обласною чи окружною митрополією, а звичайною єпархією серед інших, підвладною Синодові, архиєрей якої не носив навіть титулу митрополита від 1722 до 1743 р.; привернення титулу „митрополит Київський, Галицький і Малія Росії” зовсім не означало привернення прав обласного митрополита. Тепер, в часах Катерини II, звернули увагу й на те, що цей титул не відповідає церковно-адміністративній дійсності.

Титули, як відомо, не завжди відповідають дійсності сучасній, а зберігаються, маючи своє джерело в історичній минувшині. В часі підпорядкування Київської митрополії Московській патріярхії, на митрі, подарованій в Москві митрополитові Гедеону при його поставленні на Київську катедру 8 листопада 1685 р., було виکارбовано: „Митрополит Київський, Галицький і вся Росії”. На цій підставі митрополит Гедеон так і підписувався в перших роках, аж поки в Москві не звернули уваги, що „вся Росії” може відно-

ситися тільки до Московського патріарха, і тоді указом 6 березня 1688 р. було зведено митрополитові Гедеону іменуватися „митрополитом Київським, Галицьким і Малія Росії”. Настунник його митрополит Варлаам Ясінський домагався в Москві добавки „всея” (Малія Росії), посилаючись, в своїй просьбі про це в березні 1691 р., на грамоту царя Алексія Михайловича м. Сильвестрові Косову, де останній титулувався „митрополитом Київським, Галицьким і всея Малія Росії”. В просьбі м. Варлааму було одначе відмовлено і постановлено, щоб митрополит київський і надалі не писався тим титулом „всея” (К. Харлампович. Оо. сіл. Стор. 247). Так титул „митрополит Київський, Галицький і Малія Росії”, поза роками 1722-1743, коли титулувався київський архипастир архієпископом, залишався за митрополитом Київським у XVIII в. до 18 березня 1770 р., коли заборонено було називатися митрополитом „Малія Росії”, а залишено було тільки: „Київський і Галицький”. Указ з такою заборобою не був несподіваним, бо ж листування на предмет цього титулу між Синодом і Митрополитом Арсенієм Могиллянським велось ще в рр. 1766-67. Митрополит Арсеній боронив вживання старого титулу, посилаючись на давні царські грамоти, але Синод аийшов з мотивів теперішнього факту, що „Малая Росія не в єдиній тільки Київській єпархії состоїть, але і в Чернігівській та Переяславській”. . . . Мотивація була ясна: Київський митрополит є тільки єпархіяльним архієреєм Київської єпархії; Малая ж Росія обіймає територію, на котрій, крім Київської єпархії, є Чернігівська і Переяславська, тому митрополитові не підлегалі. Отже нема підстав титулувати його митрополитом „і Малія Росії”. Не улягає одначе сумніву, що у виключенні з титулу київського митрополита згадки про „Малую Росію” ще більшу роль, ніж фактичний стан, відігравали мотиви політичного характеру. Аджеж і титулування „Галицьким”, що залишилось за митрополитом Київським до кінця Російської імперії, майже не мало фактичних підстав вже в часі відібрання з митрополитичого титулу „Малой Росії”. Одначе з мотивів історичного характеру, найперше в зв'язку з історією нашої Церкви, цей титул цілком слушно переховувався в століттях. Так Синод, а точніше російський уряд Катерини II, забороняючи вживати в титулі Київського митрополита слів, що нагадували про його колишню юрисдикцію над національною Українською Церквою, дбав про те, щоб скрізь глушити в пам'яті історію того, що пізніше неприхильники українського народу прозвали „українським сепаратизмом”.

До часів митрополита Арсенія Могиллянського відноситься й останнє зусилля українського духовенства, якщо не привернути втрачену церковну автономію, то хоч затримати рештки старих прав, якими відрізнялись форми українського церковного життя і положення в ньому духовенства від форм московського життя, бо російський уряд невпинно прямував до „урівнянки” в церковному житті, як це робилось, після остаточного скасування в р. 1764 українського гетьманату, і в житті політичному. Ці зусилля

проявлені були в зв'язку з маніфестом Катерини II в грудні 1766 р. про скликання Комісії для вироблення нового „Уложення” (Кодексу державних законів).

„Уложення”, зроблене при царі Алексії Михайловичі (р. 1649), було дуже застарілим. Спроби реформувати застарілий законодавчий кодекс тяглися від Петра I через все XVIII стол. Катерина II рішила довести до кінця цю трудну працю кодифікації російських законів, але перевести її на засадах „нової філософії й науки”, відкритих сучасною добою „просвіти”. Згідно з цими „ліберальними і гуманними” засадами, належало й укладати закони не за собою бюрократичної машини, а з участю представників громадських сил, представників народу. Тому й Катерина II, цей „філософ на папері”, скликала Комісію, для якої сама написала й „Наказ Комісії о сочиненні проекта новаго Уложення”. В складі Комісії було 28 представників вищих державних установ — Сената, Синода і колегій, а далі 537 виборних представників від різних станів і груп населення, натомісць не було представників від кріпаків-селян (50% людности тодішньої Росії) і від духовенства, яке **репрезентувалось тільки представником від Синоду**. Можна припустити, що Катерина II, не включивши в „положення про вибори до Комісії” представників від духовенства, дбала про свою репутацію „ліберальної” в очах французьких філософів-енциклопедистів з їх атеїстичним світоглядом.

Синод заходився біля збирання матеріалів для представника від Синоду в Комісії і розіслав накази єпархіяльним архиєреям, також і в Україні, аби „з приналежних тамошньому малоросійському духовенству як про володіння, так і про прочі їм вигоди, уклавши докладні пункти”, надіслали ті „пункти” до Синоду. **„Пункти о вигодностях малоросійського духовенства”** були складені в єпархіях Київській, Чернігівській, Переяславській та в ставропігійних монастирях Києво-Печерському і Києво-Межигірському. Ці обширні „Пункти”, числом 74, що їх укладали представники духовенства від протопопій, були виявом доброї віри українського духовенства в щирість замірів цариці, яка покликала „Комісію” для нарад про „способи осягнення загально-народнього благоденствія”, як сказано було в маніфесті від 14 грудня 1766 року. Тому ці „Пункти” духовенства широко трактують справу, в якій Уряд Російський хотів би почути думку й бажання суспільства: в „Пункти о вигодностях малоросійського духовенства” увійшли питання характеру політично-національного, церковного, станового. Відносно перших, то українське духовенство в жаданні **привернення української автономії** було одностайне з наказами інших станів українського суспільства. „Уся українська людність, — не тільки старшина, але також козаки, міщани, духовні, — всі заявляли бажання, щоб вернено Україні її давні права і порядки по статтям Богдана Хмельницького, вибрано знову гетьмана і таке інше” (М. Грушевський. Ілюстрована Історія України. Вінніпег. Стор. 458). В загально-церковній українській справі духовенство

домагалось вільного обрання Київського митрополита, архимандрита Києво-Печерської лаври, увільнення їх від юрисдикції Синоду, щоб митрополит мав титул „Малия Росії“; просило підтримки не тільки для своїх освітніх установ — Київської Академії і Чернігівського Колегіума, але й для справи друку книжок та вільного їх продажу і т. д.

«Всі симпатії духовенства в Київських пунктах, — пише А. Єфименко, — скеровано до старовини ще сильніше і ґрунтовніше, ніж у шляхетства: воно краще знало свою історію й не без підстав бачило в цій старовині (не тільки до підчинення Київського митрополита Московському патріярху, але й де-який час після підчинення, доки мала фактичну силу жалованна грамота 1685 р.), — бачило щось на вподобу втраченого раю. Сучасний стан представлявся духовенству в дуже темному світлі, і духовенство доволі широко висловило своє незадоволення цим теперішнім, тому недурно Катерина II мала таке упередження супроти українського духовенства з його „честолюбством та заразою“ від зіпсутих правил римського духовенства». У відношенні до станових побажань можна коротко сказати, що «біле духовенство стреміло до шляхетського положення і домагалось всього, чого домагалось і шляхетство, включаючи сюди й свободу своїх підвладних від оподаткування й повинностей, а навіть свободу винокурения; чорне ж духовенство, тобто монастирі, найбільш жадало затвердження за ним прав упривілейованих великих поземельних власників» („Історія українського народу“. СПб. 1906. Стор. 319-320).

За „Пунктами о вигодностях малоросійського духовенства“ залишилося тільки історичне значення, як свідoctво про ті настрої, думки й бажання, що жили, виходить, в українським духовенстві й по ста роках майже після підпорядкування Київської митрополії Московському патріярху. Практичного значення ці „Пункти“ не мали, тим більше, що Синод, для якого відкрилось в цих „Пунктах“ національне лице українського духовенства, не включив в наказ синодальному делегатові в Комісію найбільш яскравих і сміливих домагань українського духовенства. Але й праця самої законодавчої Комісії, відкритої Катериною II 30 червня 1767 року, не мала успіху й припинилась в кінці 1768 р. з причини ніби розпочатої війни з Турцією. Не в тім, однак, була справа, що сама Комісія була, як де-хто висловлюється, „лише ліберальною царциною забавкою“, а в тім, що тяжко було узгіднити старе законодавство з „Наказом“ Катерини, побудованим за книжковими теоріями, без уваги на реальні факти і фактори рос. державного життя, між якими найголовніший — рабство в кріпацтві половина людности, про скасування якого не могла й подумати Катерина II, на престол посаджена власниками кріпаків — дворянами.

Щодо українських жадань автономії, то про це проф. М. Грушевський пише так: «Треба завважити, що сама цариця спокійніше приймала ці прояви українських настроїв і бажань, ніж її намісник (граф П. Румянцев, голова Малоросійської Колегії після

скасування гетьманату). На гнівні скарги Румянцева на українське „коварство і своєвільство” вона радила йому — не надавати всьому тому великої ваги. Вона сподівалася, що з часом „охота до урядів, а особливо до жалування (пенсій), переможе ці погляди старих часів”; що всі оті бажання автономії і окремішності не устоять перед натиском урядової політики і тих вигод, які вона відкриє перед покірними і послушними. Та й не помилилася справді» (Ор. cit. Стор. 458-9).

Наступником митроп. Арсенія Могилянського на Київській кафедрі був митрополит **Гавриіл Кремянецький** (1770-1783), переміщений височайшим указом на цю кафедру з катедри архієпископа Петербурзького. Українець з походження, Гавриіл (у світі Григорій) Кремянецький вчився спочатку в Києві, потім у Харкові, а закінчив богословську освіту в Московській Дух. Академії. Після скінчення Академії, з 1736 р., проходив церковне своє служіння впродовж 34 років в Московщині. Р. 1740, будучи учителем в Александро-Невській семінарії (Петербург), прийняв чернечий постриг; від 1743 до 1748 р. був ректором названої семінарії; в 1748 р. був призначений архимандритом Новоспаського монастиря (Москва) і членом Синоду, а 1749 р. був висвячений в єпископи і послідовно займав кафедри — Коломенську (1749-55), Казанську (1755-1762) і Петербурзьку (1762-1770). Очевидно, що службова визначна кар'єра, яку зробив в церковному житті Московщини архієпископ Гавриіл Кремянецький, спричинилась і до призначення його в часах Катерини II, яка „не жалувала українців”, на становище Київського митрополита. Він дійсно справдив надії цариці і був ревним провідником централізаційної й нівеляційної політики російського уряду в Україні. В його наказах духовенству Київської єпархії не раз підставою того чи другого наказу було те, що „в цілій великоросійській церкві ніде такого нема”, або, що так треба вчинити „ведлуг звичаю всієї великоросійської церкви”. Різні зарядження Синоду, в яких все вкорочувались права колишньої Київської митрополії та нехтувались її давні „обиклості”, майже не зустрічали тепер спротиву з боку митрополита, а пасивно ним виконувались. Між іншим, Синод в часах митрополита Гавриіла почав широко застосовувати практику заміщення становищ архимандритів і ігуменів по манстирях України своїми кандидатами. Указом 31 жовтня 1779 р. наказано було повідомляти Синод про смерть архимандритів і ігуменів. Заміщення настоятельства в українських монастирях духовними не місцевими, а зайшлими, повело ступнево до русифікації українських монастирів.

Ще більш відданим централізаційній політиці російського правительства вважають слідуючого по митрополиті Гавриілі **Київського митрополита Самуїла Миславського** (1783-1796). Самуїл Миславський був більше, ніж митрополит Кремянецький, пов'язаний в житті і службі зо своєю батьківщиною. Вихованець Київської Академії, він був потім і її ректором в рр. 1761-68. В тих часах він стояв на національному ґрунті і боронив прав і привілеїв

давніх Київської митрополії, приймаючи, напр., участь в протест Київської Консисторії в р. 1763 проти замірів „Колегії Економії”, яка відала в Московщині відібраними в казну церковними маєтками („секуляризація” маєтків), та мала замір підчинити собі й українську церковну маєтність — з метою розпочати й в Україні відібрання церковних земель. Протестом Консисторії, яка покликувалась на давні височайші грамоти про права і привілеї українського духовенства, було спинено ці заміри російського уряду більш як на 20 років. Після ректорства в Київській академії, Самуїл Миславський пройшов 15 років архиєрейського служіння на кафедрах в Північній Росії. Пройдена ж в Московщині церковно-адміністративна школа і служба остільки змінили погляди Самуїла Миславського, що він міг дістати призначення на Київську кафедру, бо ж, за словами проф. К. Харламповича, „Катерина II, приступивши в 1763 р. до обмеження маєткових прав українського духовенства, стала потім обмежувати його і в правах щодо призначення на ієрархічні становища в самій Малоросії, приділяючи ці становища то зайшлим людям, то українцям, які пройшли церковно-адміністративну школу у Великоросії” (Ор. cit. Стор. 488).

Дійсно, прибувши до Києва, митрополит Самуїл Миславський скоро почав діяти в напрямку русифікації духовної школи і церковної богослужби, але про це буде мова в іншому розділі. В ділянці церковно-правній і церковно-адміністративній за часів митрополита Самуїла, — вже після скасування в р. 1781 другої „Малоросійської Колегії” (1764-1781), що означало **інкорпорацію Гетьманської України до Росії**, як складової частини останньої, — переведені були Катериною II такі акти, як **секуляризація церковних маєтностей, штати і „розбор” українського духовенства**. Отже — це були останні нівелиційні акти, що ними усувалась різниця в правному положенні українського і московського духовенства в Росії. Указ про розбор дітей духовенства видано було 24 грудня 1778 р. для Московщини, але р. 1784 він був пристосований і в Східній Україні. Згідно з цим указом, дітей духовенства, що не вчилися, або в школі перебуваючи, не мали успіхів в науках і не подали надії на вступлення в чин духовний, як рівно ж і нештатних дяків, належало зачислити в „світську команду” для приділення, по їх волі, в канцеляристи та в стани купецький, міщанський, військовий та селянський. Митрополит Самуїл, при всій ретельності до виконань заряджень центрального уряду, вважав небезпечним для Церкви й її обслуги оцей наказ про „розбор” осіб духовного звання, а тому видав ряд розпоряджень духовенству, щоб дітей своїх віддавало в науку до Київської Академії чи Переяславської семінарії, під загрозою попасти їм у „світську команду”. Що ж до нештатних дяків, то коли київський губернатор Ширков р. 1788 звернувся до митрополита секретно з запитом про кількість зайвих дяків та їх синів, що їх мали зачислити у військову службу, то митрополит відповів, що не тільки нема зайвих, а ще відчувається й недостача в дяках. В той же час митро-

полит розпорядився приділити на ті чи нш місця езпосадних дяків, а дітей духовенства до 15 років негайно вислати для науки в семінарію чи в академію.

Але найважливішим засобом для урівнання українського духовенства з московським і для підпорядкування Церкви державі стало заведення штатів для духовенства, зв'язане з секуляризацією церковних і монастирських маєтностей. Ця міра значно знесилила Церкву і духовенство, але більше скажемо про це в іншому розділі, там же і про протест Ростовського митрополита Арсенія Мацієвича. Бо ж неправдиво буде, як часто у нас це прийнято, представляти справу секуляризації церковних маєтностей, як скеровану ніби тільки, чи головним чином, проти Української Церкви й духовенства її, коли розпочата була вона й проведена наперед (1763-1764 рр.) Катериною в Московській Церкві, де й протестував проти цієї реформи митрополит Ростовський — українець Арсеній Мацієвич. На Україні ж секуляризація церковних маєтностей, що належали катедрам та монастирям, і встановлення духовних штатів сталося в році 1786, рівно через 100 років після підпорядкування Київської митрополії Москві. Очевидно, що протестувати проти цього акту в нашій Церкві не було вже кому (митрополит Арсеній упокоївся мученицькою смертю в 1772 р.) та й не було доцільним. Треба одначе сказати, що митрополит Самуїл, при встановленні штатів монастирів, одстоював і одстояв де-які монастирі від закриття, а найперше Братський Богоявленський, при якому була Академія, і який було закрили.

По смерті митрополита Самуїла Миславського, після короткого (1796-99) „бюрократичного”, як кажуть, правління останнього українця на Київській митрополичій катедрі митр. Єрофея Малицького, призначено на цю катедру Синодом врешті й чужинця — молдованина митр. Гавриїла Банулеско-Бодоні, з яким Київська єпархія й перейшла в ХІХ століття.

РОЗД. II. УКРАЇНЬСКА КУЛЬТУРА ПІД ВПЛИВОМ ЦЕРКВИ ТА УПАДОК ЇЇ. ПРИЧИНИ УПАДКУ В ПЕРШЕ СТОЛІТТЯ ПІСЛЯ ПІДПОРЯДКУВАННЯ УКРАЇНЬСЬКОЇ ЦЕРКВИ МОСКВІ.

З попереднього розділу ми бачимо, як скоро зникла церковна автономія українського народу, якою взаємно обумовлений був перехід Київської митрополії під юрисдикцію Московської патріархії. Коли гетьманат, хоч і з перервами, проіснував уХVІІІ в. до 1764 р., коли вже після зруйнування й скасування Запорізької Січі (1775 р.) наступила в рр. 1782-3 повна інкорпорація Гетьманської України до Росії, така „інкорпорація” до Російської Церкви Київської митрополії, як колишньої Україно-Білоруської Церкви, фактично наступила вже з відкриттям р. 1721 Російського Синоду, як центрального уряду Російської Православної Церкви. І прийшло

це касування української церковної автономії так скоро не тільки тому, що московська державна й церковна влада скоро стали не додержувати своїх зобов'язань перед Українською Церквою, але й тому, що самі українці, як ми бачили, йшли назустріч централізаційним стремлінням в церковному житті московської влади, зовсім не доцінюючи великого значення цілості українського церковного організму. Нижче будемо бачити ще, як українські ієрархи, що знаходились на верхах тодішнього церковного управління в Росії, ослабляли свої позиції, а тим самим і загально-українські позиції, особистою боротьбою між собою за владу.

Стверджуючи оцей факт скорого заникання й нищення української церковної автономії після р. 1686 — приєднання Київської митрополії до Москви, історик Церкви повинен ствердити й те, що ця московська перемога була і перемогою державної переваги, за якою стоїть примус, фізична сила, була і вислідом, з другого боку, моральної слабости національного українського проводу в той час. Іншими словами кажучи, це не була перемога культурної духовної сили, з погляду якої Московщина продовжувала стояти в ті часи багато нижче України. Отже історичні факти говорять нам про те, що, позбавляючи Українську Церкву її автономних прав і привілеїв, що, розуміється, теж скорочувало можливості кращого культурного зросту, — московська влада не могла відразу розпочати наступ в цілях нищення української національної культури, бо сама, як було і в XVII віці, далі шукає в ній джерела для просвіти власного народу. І тільки в міру того, як використовує цю культурну силу українців для себе, починає наступ на неї, як на національну культуру, небезпечну для себе і в політичному відношенні. Так в різних галузях культурно-духовного життя українського народу, яке й далі проходить ще під сильним впливом Церкви, носить церковний характер, бачимо продовження його розвитку в історичному зв'язку з попереднім станом. Як проходив цей розвиток і які почав зазнавати він перешкоди, що вело до упадку, про це буде мова в цьому розділі. Величезна ж роля вихованців і носіїв української духовної, під впливом Церкви, культури в Росії XVIII віку буде предметом III розділу.

1. Київська Академія з кінця XVII в. до перетворення її в чисто духовну вищу школу Російської Православної Церкви в 1819 р. Інші духовні школи на Лівобережжі.

Як ми вже знаємо, при переході Київської митрополії під юрисдикцію Московського патріярха підтверджено було царською грамотою, в числі інших пунктів, представлених київським духовенством і гетьманом Самойловичем, також „право без перешкод мати науку дітям грецькою і латинською мовами”. Користаючи з побільшення якраз матеріальних і освітніх засобів, в Києві відкрили в р. 1689 богословський курс, якого не було дотого в Киї-

во-Могилянській Колегії офіційно, хоч богословські виклади (о - межено й обережно), й провадилися. Але це підвищення, з відкриттям останнього богословського курсу, Київської Колегії до рангу вищої школи, Академії, належало оформити офіційно, і для того митрополит Варлаам і гетьман Мазепа снаряжають р. 1691 делегацію до Москви в складі префекта Колегії іером. Озерського, кількох учителів і студентів, між ними і племінник Мазепи Іван Обидовський, який підносить царям присвячені їм „богословські й філософські тези“ в художньому оформленні. Делегація зустрінута була прихильно. Патріарх Адріан відписав митр. Варлааму, що замовить за них „слово“, а гетьмана Мазепу просив в грамоті допомагати Колегії. Однак час ішов, а належної царської грамоти ні Братському монастиреві, ні Колегії не було.

В червні 1693 р. Мазепа і митр. Варлаам посилають в Москву ректора Колегії ігумена Йоасафа Кроковського (пізніше митрополит Київський). Рекомендуючи його увазі царів, Мазепа просив „жалованних грамот“ Братському монастиреві і пожертв на школу, щоб процвітали в Києві „вільні філософські і богословські науки“, бо від того краще „буде завжди рости примноження монаршої слави“, і звертав увагу на те, що „сусідні християнські монархи такі школи люблять і всяке їм своє утримання і допомогу дають“. Митр. Варлаам Ясінський з свого боку просив стверджуючої грамоти Братському монастиреві, щоб вільно було вчити наук на мовах грецькій, латинській, словянській, польській, і не тільки нижчих граматичних, а також піітики з риторикою, але й філософії та богословія, які „вчення за держави королівської (польської) заборонено було в Києві синам російським зависти ради від противників“... При цьому митрополит просив також підтвердження „судової автономії“ Києво-Братської школи, щоб студенти її не були нікому підсудні, крім о. ректора школи та митрополита.

11 січня 1694 р. була врешті дана царська грамота Київській Колегії на право навчання „не тільки піітики і риторики, але й філософії та богословія... словяно-російською, еллино-грецькою і латинською мовами, народу російського усяких чинів дітям і з других країн приходящим людям“ (Ф. Тітов. Стара вища освіта в Київській Україні XVI — поч. XIX ст. Київ, 1924 р. Стор. 106). Тою ж грамотою підтверджувалась і судова автономія Київської Колегії. Офіційальне заведення богословських клясів і признання школі прав самоуправління становили в ті часи виразні ознаки, що така школа є вищою школою. Тому, хоч в грамоті 1694 р. Києво-Могилянська Колегія і не названа була академією, але після 1694 р. її стали так називати; сам Петро I назвав її академією в одному указі 17 серпня 1700 р. Вжита назва „Києво-Могилянська Академія“, хоч тільки і в передачі листа митр. Варлаама до митр. Стефана Яворського, була і в царській грамоті 26 вересня 1701 р., якою знову стверджувались права і привілеї Братської школи, дані грамотою 1694 р.

Доба з кінця XVII в. й до кінця 1760 р. вважається істориками добою **повного розквіту Київсько-Могилянської Академії**. У внутрішньому своєму житті вона заховує в цей час досить незалежності від центрального органу управління Російської Церкви — Синоду. Вищими начальниками для неї були київські митрополити, так що навіть в офіційних документах зустрічається назва „Академія Його Преосвященства”. Звідсіть стан і напрямок академічного життя дуже багато залежали від митрополита. Митрополити кінця XVII і першої половини XVIII в. керували Академією, беручи загально і в основному, — в згоді і співпраці з академічною корпорацією, не порушуючи традицій внутрішнього устрою понад-столітньої школи. Тільки митрополит Тимофій Щербацький, хоч сам вихованець Київської Академії, перший почав порушувати виборчу засаду в академічній корпорації. Начальник Академії, о. ректор, вибірався від часів сполучення шкіл братської і лаврської (1632 р.); вибирали звичайно ченці Київського Братського монастиря, в складі яких знаходились і учителі Колегії. Тепер, у XVIII в., вибрала академічна корпорація, учителі і професори якої були в більшості в чернечому стані; сам ректор від часів митрополита Рафаїла Заборовського був в сані архимандрита, що постановлено було Синодом р. 1732 на внесок митрополита Рафаїла. Обрання на ректора у всі часи затверджувалось Київським митрополитом. Тепер митр. Тимофій Щербацький почав нехтувати виборчою засадою, призначаючи начальників Академії своєю владою і навіть з-посеред осіб поза академічною корпорацією, як р. 1755 призначив він ректором Академії архидиякона Манасію Максимовича. За порушення вікових традицій Академії між митрополитом Щербацьким і академічною корпорацією повставали різкі конфлікти (Ф. Тітов. Ор. cit. Стор. 177). Наступник Щербацького, митрополит Арсеній Могилянський, знову встановив відносини між митрополитом і академічною корпорацією в дусі вікових традицій, але після нього, при митр. Гавриїлі Кремянецькому і потім, виборчу засаду таки заступило адміністративне призначення.

Найвизначнішими ректорами Київської Академії у XVIII в. були: **Феофан Прокопович** (1711-1717), новатор у викладах богословських предметів в Академії в сторону богословської системи протестантських вчених, з відступленням від схоластичної середньовічної системи католицьких богословів; **Йосиф Волчанський** (1721-27), що помер на становищі архієпископа московського в році 1745; **Сильвестр Кулябка** (1740-45), що відрізнявся своєю широкою вченістю (помер р. 1761 в сані архієпископа петербурзького); **Юрій Кониський** (1752-55), знаменитий проповідник, невтомний і безстрашний борець за права Православної Церкви на становищі архієпископа Білоруського; **Іриней Фальковський** (в кінці XVIII і на початку XIX в.), людина європейськи освічена, визначний догматист, з широкими знаннями не тільки в області богослов'я, історії, літератури, але й філософії і математики.

Академія першої половини XVIII в. мала 8 клас, **учбовий курс** яких проходився впродовж 12 років. Ці класи — фара або аналогія, інфіма, граматика, синтаксима, піїтика, риторика, філософія і богословіє. Перші 6 класів мали кожний по одному року навчання, філософія студіювалась два роки, а класа богословія була 4-річна. Нижчими були 4 граматичних класи, в яких, починаючи з інфіми, найбільше присвячувалось часу латинській мові, в якій учні, за інструкціями 1734 р. митроп. Рафаїла Заборовського, повинні були вправлятися й практично, розмовляючи нею між собою і з наставниками. Середніми класами були піїтика і риторика, в яких учні теж мали вправи практичні; теорія спеціально церковного красномовства також була в цих класах; тут же, в класах середніх, вивчався катехизис і по-часті математика — арифметика й геометрія. Вищими класами були філософія і богословіє. Філософія мала обширний курс, поділяючись на раціональну (діалектика і логіка), моральну (етика) і натуральну (фізика, математика, метафізика). У фізиці й метафізиці встановлювався вже зв'язок і з богословськими питаннями, які студіювались в богословській класі. Догматика, моральне богословіє і інші знання з області релігії були предметом богословського курсу. Вірність православної догматичній науці і переданню Православної Церкви була основною вимогою при викладах богословських дисциплін; за цим наглядали і ректор Академії і сам митрополит. Особисті окремі погляди в питаннях віри, де не було точно формульованої науки Церкви, могли бути у професорів Академії, але вони не переносили їх в аудиторію. Винятком, як каже проф. прот. Ф. Тітов, був, здається, погляд про непорочне зачаття Пресвятої Богородиці, який на початку XVIII віку міг в Київській Академії підтримуватися авторитетом митрополита Йоасафа Кроковського, що шире, видно, поділяв цю богословську думку, догматизовану потім католицькою церквою в 1854 р. (Ор cit. Стор. 193).

Система виховання в Київській Академії, як в школі під покровом Церкви, науково-педагогічними силами Церкви і матеріальними засобами переважно Церкви, продовжувала і в стол. XVII мали церковно-релігійний характер. Учнівські конгрегації, встановлені ще „Анфологією” митрополита Петра Могили (Див. т. II цієї праці, розд. XIV, 4), які припинили було своє існування в де-яких часах Руїни, були відновлені при ректорі о. Йоасафі Кроковському і були далі чинні впродовж всього XVIII стол., аж до закриття старої Академії в 1817 р. Урочисто обходились, як і в XVII в., всі братсько-академічні свята, що були святами для цілого Києва. Великим постом відправлялись урочисто Пасії з проповідями, які виголошувалися за чергою професорами Академії. Надзвичайно урочисто відбувався обряд „шествія з вербою” в Лазареву суботу. Це був величний хресний хід від церкви св. Юрія на старому місті (побудована на честь св. Юрія Побідоносця, патрона в християнстві князя Ярослава Мудрого) через подвір'я Софійсько-

го собору, де була палата митрополита, до Братського (Академічного) монастиря на Подолі. Всі учні Академії, на чолі з о. ректором, префектом і професорами, йшли з вербою в руках, співаючи „Днесь благодать Св. Духа нас собра“... Маси народні супроводили цю процесію, під радісні передзвони з дзвіниць київських храмів.

Урочисто проходили в Академії Різдвяні та Великодні свята, з якими сполучені були вистави різдвяної та великодньої драм, авторами яких схоластичних драм були звичайно вчителі піітики в Академії. Виховне значення взагалі шкільних вистав в Академії не улягає сумніву. Особливо, — коли поруч з шкільними драмами, прийнятими моральними абстракціями, — появляються історичні драми на сюжети з історії власного народу, як, напр., трагедокомедія „Володимир“, написана Феофаном Прокоповичем і виставлена студентами Академії 14 липня 1705 р., або „Милость Божія, Україну од неудоб носимих обид лядських через Богдана Зиновія Хмельницького освободившая“, що була виставлена в Академії в р. 1728. Мала Академія чудовий академічний хор, який співав в соборній церкві Братського монастиря. Найбільший розквіт хору відноситься до кінця XVIII в., коли диригентом його був вихованець Академії, знаменитий церковний композитор Артем Ведель. Традиційно відбувались диспути студентів в Академії, які ставали іноді навіть утяжливими для студентів, що можна бачити з інструкції митрополита Шербацького, якою наказувалось „на диспутах бути богословам і філософам до кінця невідмінно“. В кінці академічного року відбувались публічні диспути, в присутності митрополита, київського духовенства, визначного світського громадянства. Говорячи про виховання в Академії, слід згадати й про тісний зв'язок, який мала тоді Академія з Києво-Печерською Лаврою. Архимандрити Лаври були переважно вихованцями Академії; вчені ченці, що провадили культурно-освітню працю в Лаврі, так само найбільше в Академії здобували свою освіту, в Лаврі проходячи своє „послушання“, ще будучи студентами. Ідеалом академічного учителя, професора, як бачимо з інструкцій для внутрішнього життя Академії, видаваних при митрополитах Рафаїлі Заборовському, Тимофії Щербацькому, Арсенії Могилянському, був учитель не тільки освічений, чи вчений, але й високоморальний, щоб прикладом своїм виховував молодь.

Розуміється, що ми відійшли б від історичної правди, коли б, представляючи різні засоби педагогічного впливу на спудеїв Київської Академії у вв. XVII-XVIII, щоб виховати з них добрих християн, представляли б і самих цих спудеїв, як тільки зразки доброї поведінки, покори і великих чеснот. Таке представлення суперечило б і історичному типові „бурсака“ і бурсацтва, як вони зображені в нашій літературі. У Тараса Шевченка також читаємо: „А із Братства те бурсацтво мовчки виглядає: нема голій школі волі, а то-б догодила...“ („Чернець“). Та „судова автономія“, про яку ми вище писали, що її домагався і отримав для Київської

Академії митрополит Варлаам Ясінський, не тільки мала підставою гонор у відстоюванні давніх прав Київ-Могилянської Колегії, але й сумну дійсність дуже частих конфліктів поміж начальством Академії і мійським Київським урядом та навіть військовими властями за поведінки студентів. Буйства, бійки, грабунки бурсаків, від яких немало терпіли особливо київські міщани, викликували з боку останніх скарги навіть до самої Москви з просьбами, щоб позбавити Академію „судової автономії”. Власні ж розприви міщан з обидчиками „спудеями” викликували скарги начальства Академії до Москви, коли київський вїйт і магістратський уряд оправдували своїх міщан в їх боротьбі з „автономією” Академії.

Коли в р. 1699 патріярх Адріян вирішив цю „тяжбу” між Академією і Київським магістратом в користь останнього, то від Академії подана була „чолобитна”, яку підтримав і митрополит; в ній просилось: „Братському Учительному монастирю монарша грамота даная (1694 р) даби кріпка була, щоб не судитися в Приказі, але в духовному монастирському суді”. Ця „чолобитна” переслана була Петру I до Воронежа, де він тоді перебував. З огляду на те, що приводом до цієї „тяжби” було свавільство студентів, що попали в руки магістратського суду, Петро I поклав резолюцію: „Студентів тих послати за немалим караулом до Братського монастиря з начальним добрим чоловіком, учинити кару, знявши сорочку, бити батогами доволно, щоб, дивлячися на це, і другі не сміли свавільничати. Надалі ж, коли які учиняться сварки, опріч забивства, то наказати солдатам арештовувати і приводити в Приказ, де, допитавши спійманих з відома преосвящ. митрополита, відсилати їх з караулом в Братський монастир з начальним чоловіком і наказувати ректору, аби він учинив належну кару. Коли ж ректор з учителями не покарали б, то вести винних знову в Приказ і чинити там достойну кару по державних законах, в правду, щоб нікому не було обиди. Написати про це й митрополиту, додавши, що в наших жалованих грамотах дозволено мати достойне й вільне навчання, а бійок щоб не було, як і в сусідніх державах дано вільне навчання студентам всяких наук, а грабунків та інших дурнощів бути не допускають”. По змісту цього розпорядження Петра I, ректор Академії і учителі ставали властиво тільки ексекуторами в покаранні студентів, а не слідчими у випадках і суддями. Тому Академія і митрополит Варлаам Ясінський продовжували боротися, з допомогою в боротьбі і місцеблжустителя митроп. Стефана Яворського, за автономні судові права Академії, з яких користають „інші чужоземні академії”. Підтвердження цих прав вони й добились врешті в царській грамоті 26 вересня 1701 року, про яку була згадка вище.

Будучи не спеціально духовною, а загально-освітньою тодішньою вищою школою, Київ-Могилянська Академія і по складу своїх учнів була, як і до підпорядкування Київської митрополії Москві, школою всестановою, якою й зоставалась до духовно-шкільної реформи в Росії на початку XIX в. Синів духовенства

(також і з Правобережної України під Польщею) було в ній в першій половині XVIII в. не більше одної третини, при кількості загальній учнів до 2000 на початку XVIII в. і понад 1000 в роках 50 і 60-их цього віку. Вчила своїх дітей в Академії українська козацька старшина (Скоропадські, Дунін-Борковські, Ханенки, Кулябки, Милорадовичі, Маркевичі і т. д.), прості козаки, міщани, люди посполиті. При такому культурно-освітньому значенні Академії для всіх станів української людности, слід би очікувати більших турбот про неї, а найперше про матеріяльний її стан, з боку також, помимо Церкви, світського громадянства, в першу чергу тих верств козацької старшини, що були при владі. Тому, в світлі фактів, що після доби гетьмана Івана Мазепи (1687-1709) Академія переживала не раз і матеріяльну скруту, ще яскравіше виступає роля і значення для Академії гетьмана Мазепи, як великого її добродія і мецената, якому не було рівного в історії Академії після митрополита Петра Могили. Митрополитом в часі гетьманства Мазепи був Варлаам Ясінський, і він називає Мазепу „особливим обновителем, промислителем і благодіятелем Братського монастиря” (Ф. Тітов. *Op. cit.* Стор. 132). Заслуги перед Академією гетьмана Мазепи знайшли вдячну оцінку в багатьох, присвячених йому за життя, літературних творах, між іншими — в трагедокомедії року 1705 „Володимир, слов'яно-російських стран князь і повелитель” Феофана Прокоповича, тоді вчителя піітики в Академії, через 6 років її ректора. В „пролозі” Прокопович представляє ясновельможного гетьмана Мазепу як наслідника Володимира в ревності для Православної Церкви, як великого титаря і добродія Академії, в обличчі якого бачимо образ батька всі ми, діти Володимира, як хрещені від нього св. хрещенням. Вище ми вже сказали про клопоти Мазепи перед царями, аби піднесена була Київ-Могил'янська Колегія до рангу Академії зо всіма правами вищої школи. Гетьман Мазепа не шкодував засобів на величню розбудову Братського монастиря і Академії в ньому. В рр. 1690-93 гетьман Мазепа збудував Велику церкву Київ-Братського Богоявленського монастиря на Подолі, яка стала головним академічним храмом, замінивши попередні дерев'яні церкви школи і монастиря, що часто бували жертвами вогню. Величня ця церква Київ-Богоявленського Братства і Академії, одна з пам'яток українського барокко, після майже 250-річного існування, стала жертвою безувірного безумства комуністичної влади в Україні, була знесена р. 1936. З осени 1703 р. розпочато будовою на кошти гетьмана будинок Київської Академії, який скінчено, як думають, в 1704 р., хоч і не цілком по задуманому плану. В 1735 р. над кам'яним корпусом Академії, поставленим гетьманом Мазепою, збудував другий поверх митрополит Рафаїл Заборовський, при котрому Академія піднялась з того стану погіршення, в якому опинилась вона після Мазепи. 1 листопада 1740 р. освячена була митрополитом Рафаїлом конгрегаційна церква в розбудованому Мазепинському академічному корпусі. Взагалі треба сказати, що ми-

трополит Рафаїл Заборовський, після гетьмана Івана Мазепи, був другим добродієм для Академії, який немало офірував і власних коштів для поліпшення матеріяльного становища Академії і академічного персоналу, а також для піднесення наукового рівня Академії та для уможливлення бідним учням студій в Академії (Ф. Тітов. Ор. cit. Стор. 212. Борис Крупницький. Гетьман Данило Апостол і його доба. Авґсбург. 1948. Стор. 161).

В другій половині XVIII в., а властиво в правління Катерини II (1762-1796), Київ-Могилянська Академія довго знаходилась в стані, можна сказати, **переходовому** у всіх відношеннях, аж поки не стала від 1819 р. **Київською Духовною Академією в Російській Православній Церкві**, поруч з далеко молодшою Московською Духовною Академією і зовсім молодими, реформованими з дух. семінарій в р. 1797, Петербурзькою й Казанською Духовними Академіями. Катерина II, як була про це мова в попередньому розділі, рішучо ліквідувала права і особливості української автономії, при яких українці могли ще мріяти про свою політичну окремішність від Великої Росії. Стосуючи цю саму політику у відношенні до залишків особливостей в українському **церковному** житті, Катерина II дуже неприязно поставилася й до найдавнішого, під покровом і в завідуванні Української Церкви, **вогнища української культури — Київ-Могилянської Академії**.

Трудно погодитися з тим, що Катерина II теж, мовляв, мала „православний лік (образ) російських імператорів”, коли вважала „своїм царським обов’язком держатися православного уставу, їздила по монастирях, на відкриття мошів, пішком ходила до Троїцько-Сергієвої Лаври” (А. Карташев. Православ’є в житні. Нью-Йорк. 1953. Стор. 199). Все це було лицемірством дуже далекої не тільки від православ’я, а взагалі від Церкви Христової вольтер’янкі-німки на російському престолі. До духовенства, а особливо до українського, не мала симпатій Катерина II з її планами повного підпорядкування Церкви державі. Окрім взагалі неприязні Катерини II до України, вона мала в цих своїх планах спротив якраз з боку українців ієрархів (про це нижче), вихованців Київської Академії. Тому, президенту „Малоросійської Колегії” (після скасування гетьманату) гр. П.Румянцеву Катерина II наказувала звернути особливу увагу на Київську Академію. „Відомо, — писала вона в інструкції Румянцеву, — що ті, які вивчають богослов’є і підготовляються до чинів духовних як в заграничних польських, так і в самих малоросійських школах, по развратних правлах римського духовенства, заражаються многими засадами ненажерливого властолюбства, шкідливими наслідками якого сповнена європейська історія минулих часів” (К. Харлампович. Ор. cit. Стор. 489). Цезарепатизм виступав тут, як бачимо, проти папозаризму, в якому зовсім не було повинне українське духовенство та його Київська Академія.

В 60-их рр. XVIII ст. бачимо стремління реформувати Київ-Могилянську Академію за зразками світської шкільної освіти.

Це ж була в Європі доба т. зв. „освіченого абсолютизму”, реперезентанткою якого в Росії була Катерина II. Під впливом французької „освітньої” філософії і літератури, з її проповіддю „натуральних прав людини”, свободи й рівності всіх (це була підготовка до Великої французької революції кінця XVIII в.), Катерина II проголосила замір виховувати „нову породу людей”, для чого загальна освіта і загально-освітні школи набірали тепер куди більшого значення. Київська Академія, хоч продовжувала бути, як ми вище сказали, загально-освітньо- і всестановою школою для українського громадянства, в програмах і схоластичних методах проте перестарілою, так що „ставала все більше спеціально-духовною школою, де хлопці вчилися на попів, а ширшого культурного значення вона вже не мала” (М. Грушевський. Ілюстр. Історія України. Оп. cit. Стор. 427-28). Незадоволення схоластичною Академією, бажання реформ Академії відчувалось і в освічених верствах українського громадянства.

Йдучи назустріч цим бажанням і настроям, а також і прислухаючись до освітніх замірів і планів Петербургу, гетьман К. Розумовський, коли р. 1763 склав від імени козацької старшини петицію про відновлення прав українського козацтва, то порушував і питання про реформу Київської Академії в напрямку перетворення її в університет з 4-ма факультетами, між ними і факультет богословський. Проект залишився тільки проектом; натомісць наступного 1764 р. було скасоване й саме гетьманство.

Але сама ідея реформи Київської Академії не була залишена. Президент малоросійської колегії граф П. Румянцев висунув проект утворити з Київської Академії вищу школу, видаливши з неї ченців з їх керівною ролею та доручивши Синодові турботи про богословський відділ, а світські предмети були б в компетенції і нагляді уряду. Проект цей також не був здійснений. Коли подавались з місць матеріали для Комісії, що мала виробити проект нового „Уложення” законів, то київська шляхта в своїх „пунктах” просила про відкриття університету, який замінив би Академію. Митр. Арсеній Могилянський і ректор Самуїл Миславський відстоювали тоді, щоб Академія була збережена в своєму типі, утвореному під впливом західно-європейських латинських шкіл. Року 1766 був доклад в Петербург київського генерал-губернатора Глібова про Академію, в якому він пропонував відкрити в ній два нових факультети, медичний і математичний, а богословський обіймав би її попередню програму.

Але ж можна констатувати той факт, що всі ці проекти, заміри, стремління, бажання щодо реформ Академії, чи взагалі утворення на Україні вищої світської сучасної школи, не зустрічали прихильности у Катерини II, до Академії ж, як було вже вище сказано, зовсім недоброзичливої. Київська Академія, за висловом її історика проф.-прот. Ф. Тітова, залишена була самій собі і власним засобам надовго. Ще року 1763 уряд припинив давати їй субсидію, хоч яка мізерна була та субсидія. На доклад ген.-губ. Глі-

бова, дано було Академії тільки 500 рубл. (Московська Дух. Академія отримувала з 1765 р. 4867 рубл. 16 коп. на рік), а просьба митр. Арсенія Могілянського про „благопристойне утримання” Академії зовсім не була задоволена. Можливо, що таке відношення до Академії в незavidному матеріальному її стані було ще й відповіддю на опозицію митрополита і духовенства супроти замірів Катерини II перевести її на Україні секуляризацію монастирських і церковних маєтків. Коли ця секуляризація, законом 10 квітня 1786 р., була врешті переведена, то **Богоявленський Братський монастир був закритий і в ньому утворено шпіталь; нерухомі маєтки монастиря і Академії забрано до державного скарбу, а на утримання Академії встановлено по штатах відпускати по 8400 рубл. на рік з тим, що приміщення для Академії буде в архиєрейському домі при Києво-Печерському монастирі.** Митрополит Самуїл Миславський боровся з цим, добився відрочення переселення Академії до Лаври, аж поки не будуть там збудовані відповідні будинки для Академії. Наказ про переселення, проте, був скасований Катериною II, коли сама вона, будучи в Києві, оглянула всі об’єкти. Так Академія залишилася на старому місці при Братстві, а р. 1799, вже після смерті Катерини II, Братський монастир був відновлений в штаті.

В чому Київська Академія за часів Катерини II не була „залишена самій собі”, то це в денационалізації через неї українського народу. Як у всі часи пануючі нації школу вживали засобом асиміляції з собою підбитих народів, так було і тут. **Русифікація Київської Академії поведена була рівнобіжно з русифікаційними заходами взагалі біля українського церковного життя, зокрема щодо заведення чисто московської вимови церковно-словянських текстів в церковнім богослуженні.** Ми вже відмічали, що взагалі порушення давніх традицій у внутрішньому житті Академії широко повелося при митрополитах Гавриїлі Кремянецькому і Самуїлі Миславському; при них же, особливо при останньому, твердою рукою поведена була і русифікація Академії. Митрополит Самуїл Миславський, від перших же днів митрополитства і начальства над Академією, якої був колись ректором, впроваджує нові предмети до програми Академії — російську поезію та ельоквенцію, географію та історію, з тим, щоб призначені нові учителі провадили виклади „в російській мові, з дотриманням вимови, яка вживається у Великоросії”. На учителя російської поезії та ельоквенції доручає викликати з Троїцько-Сергієвої під Москвою семінарії великоруса Д. Сигиревича, який „має викладати по правилах поезії, надрукованих в Москві, ораторію ж по правилах Ломоносова”. 26 жовтня 1784 р. митроп. Самуїл дав наказ Київській Духовній Консistorії, через яку митрополити стали управляти Академією від часів утворення Синоду. В тім указі митрополит перше стверджує, що до цього часу „в Київській Академії не тільки студенти і ученики не блюдуть правил правопису, російській мові властивого, але й самі вчителі виконанню цього обов’язку... не відпо-

відають"; що, далі, багато студентів, які вивчали богослов'є і філософію, виказували себе, як поставляли їх в священні чини, зовсім неправними в читанні по церковних книгах, що їх самих соромило, й на Академію та учителів наводило пересуди. З огляду на це, митрополит наказує Духовній Консисторії, аби дала розпорядження ректору Академії і префекту, щоб мали вони невідмінний і постійний нагляд над дотриманням російського правопису і учителями і учениками... з тим, що коли примітять кого з учителів у невиконанні цього обов'язку, то про такого негайно доносять Його Превосвященству на предмет звільнення його з учительської посади; вчителі чужоземці цим вимогам не підлягають. Щодо студентів Академії, то наказувалось, аби всі студенти і ученики, особливо ж ті, що думають бути в священному чині, вправлялись найпильніше в читанні церковних всякого роду книг, а найбільше Біблії, щоб засвоїти добру і чисту вимову; тих же, хто не буде задовольняти цим вимогам доброго російського правопису і московської вимови, попереджувалось, що будуть виключені вони з духовного відомства та передані до світської команди, щоб і часу, даного їм на придбання освіти, надаремне не втрачали. Тоді ж, за митрополита Самуїла, церковна адміністрація, виконуючи накази зверху, з Петербургу, видає розпорядження, щоб священники та дяки правила богослуження „голосом, властивим російському наріччю", щоб діти духовенства „вчилися дома і по церквах читати з наголосами, по книгах надрукованими", щоб в церковних школах при навчанні скрізь трималися „образу для всіх шкіл, узаконеного в нашій імперії" (Ф. Тітов. Ор. cit. Стор. 270. О. Лотоцький. Укр. джерела церковного права. Варшава. 1931. Стор. 289, 290).

Переходовий стан Київської Академії з 60-их років XVIII ст., одночасно з русифікацією її, явно вів до упадку, як осередку української національно-церковної культури. Вона явно втрачала своє колишнє значення впродовж ста років (від половини XVII до половини XVIII вв., як резервуар освіти і вчених сил, також для Московщини — Росії. Процес цього упадку, зв'язаний, очевидно, з занепадом української незалежної політичної думки, можна бачити в посуненні української молоді за освітою тепер на північ, до Москви і Петербургу. В Київській Академії в першій половині XVIII в., як ми бачили, дві третини спудеїв було дітей світських родичів і одна третина дітей духовенства. В другій половині XVIII віку кількість учеників і студентів з духовних родин все збільшується, а світських зменшується. Так, в 1764-65 р., при загальній кількості вихованців в Академії 1159, було з них синів духовенства 485 (на сто душ більше, ніж третина), а світських 674; через 10 років, в р. 1775-76, при загальному числі 789 студентів (теж зменшення), синів духовенства було 444, а світських тільки 345. (Ф. Тітов. Ор. cit. Стор. 290). Не перестали вчити синів своїх світські, а почали давати їм освіту в світських школах російських (почасти, як і раніше, за кордоном), які відкриті були в другій по-

ловині XVIII в., як Московський університет 1755 р., Головна Учительська Семінарія в Петербурзі, гімназія для дітей дворян, Медично-Хірургічна Академія і інші. Зменшення київських студентів взагалі, а спеціально світських, і сталося з тої причини, що українська козацька старшина, нова й стара українська шляхта, посилала своїх синів до тамтих шкіл; розуміється, що з цим була зв'язана русифікація ще більша, ніж в ті часи в Київській Академії, але і школа була модерніша, і закінчення її в житті практичніше, коли Київські вихованці давно вже, після часів цариці Єлісавети, стали не в моді. До Медично-Хірургічної Академії, напр., багато переходило вже студентів з Київської Академії; за час від 1754 до 1768 р. перейшло їх більше 300, які й zatrudнені були по закінченні школи по шпиталях та в армії. Духовна ж влада приймала свої заходи до того, щоб духовенство вчило синів в Київській Академії; київський митрополит благословляв на висвячення в священники тих, хто вчився в Академії. 29 травня 1800 р. Синод дав наказ єпархіяльним архиереям, щоб вони не давали звільнення учням академії і семінарій духовного походження для переходу їх в яке-будь інше звання чи до іншого стану. Це було свого роду закріпощення синів духовенства духовній школі, викликане побоюваннями за недостачу кандидатів в священство.

В цьому ж часі, на самому початку XIX в., колишні, від 1760-их рр., думки і проекти реформування Києво-Могилянської Академії за зразками високих світських шкіл рішучо змінюються поворотом в напрямку повної реформи російських духовних шкіл, в тім і Київської Академії, на засаді відокремлення їх від світського шкільництва. Царським указом за імператора Александра I утворена була в кінці 1807 р. „Комісія духовних шкіл”, на чолі з митропол. Амвросієм (Подобєдовим), в якій велику роль відогравав державний секретар М. Сперанський, сам вихованець Александроневської семінарії. Комісією вироблений був доклад про засоби утримання та про устрій духовного шкільництва в Росії, який положено було в основу „Штатів і Устава духовних шкіл 1808 року”. Згідно з освітнім планом реформи, який ступнево впроваджувався в життя, Київська Академія залишалась до 1817 року в попередньому стані, з останнім (р. 1798) учбовим курсом 12-річним (3 роки на 3 нижчих граматичних класи, 6 років на класи поезії, риторики і філософії — по 2 роки на кожний з них, і 3 роки на класу богослов'я). У вересні 1817 р. Київська Академія була закрита, і в її стінах відкрита була Київська духовна семінарія, що викликала в колах духовних та й в цілому Києві страшний неспокій за долю своєї рідної двохсотлітньої школи. Скоро виявилось, що закриття було часовим, в плані „Комісії духовних шкіл”, яка впроваджувала новий устав духовного шкільництва 1808 р. і розпочала утворення третьої духовно-шкільної округи Київської (після утворення вже Петербурзької і Московської округ), в якій Київська Духовна Академія і була окружною акаде-

мією, маючи в цій Київській академічній окрузі вісім духовних семінарій.

28 вересня 1819 р. урочисто була відкрита, за новим уставом 1808 р., Київська Духовна Академія, цілком зреформована, бо це була тепер спеціально богословська вища школа, духовного стану, хоч про становий її характер ніде точно не було сказано, але це виникало з того, що до Академії приймалися абсолювенти духовних семінарій, а в останніх вчилися виключно майже сини духовенства. Академічний курс став 4-річний, з двома відділами — нижчим (загальне письмо, світська історія, математика, філософія) і вищим (богословіє, церковна історія, біблійні давності з священою хронологією і географією, церковна література), — по два роки кожен відділ; впродовж всього курсу — Св. Письмо, мови (грецька, латинська, старо-жидівська, німецька, франц.) і читання класичних авторів. Підпорядкована була Академія спочатку Комісії духовних шкіл (до 1839 р.), потім Духовно-Учбовому Управлінню при Синоді. Кількість студентів на всіх 4-ох курсах Академії стала не більше 200.

На цьому місці історик Української Православної Церкви має сконстатувати наступне.

Двісті років Київська Академія, то як Братська школа Бого-явленського братства, то як Могилянська Колегія, то як Київо-Могилянська Академія, була осередком української культури, осередком освіти й виховання тисяч української інтелігенції під покровом своєї Православної Церкви і її турботами, — осередком, який в другій половині XVIII в. став явно підупадати. В ті часи українське православне духовенство було головним репрезентантом української культури, як тоді її розуміли, з переважаючим в ній національно-церковним характером. В рядах духовенства, вихованців Київської Академії, було найбільше й тих діячів, які від половини XVII в. почали допомагати московській державній владі підіймати з темряви Московщину та дуже широко розвинули цю діяльність, про що буде у нас ще мова, в часах Петра I й до Катерини II.

Очевидно, що ця ретельна поміч вихованців Київської Академії на півночі не могла не ослабляти культурними силами саму Україну, але не в цьому була головна причина упадку Київської школи. Ішли часи, йшла секуляризація освіти й науки, які відходили з-під опіки Церкви й ставали головно турботою держави. Світська освіта, світські наука і школа витіснили давню школу з її церковним характером і напрямком. Це було причиною упадку Київської Академії, що, як школа з завданнями загально-освітніми під покровом Церкви, переставала учбовою системою й методами відповідати духу й потребам часу в ділянці цієї загальної освіти. Очевидно, що при державній незалежності, чи навіть при збереженій адміністративній і культуральній автономії українського народу, його Київська заслужена школа була б в ці часи чи перетворена в університет, про що підіймалось питання та по-

вставали проекти, чи стала б виключно високою огословською школою Української Православної Церкви, з відкриттям в Україні світських високих шкіл. Але не маючи своєї держави і втративши автономію, український народ став свідком створення з Київської його двохсотлітньої школи спеціально богословської високої школи, але російської, поруч з трьома богословськими академіями — Московською, Петербурзькою і Казанською, з тими ж завданнями служити потребам Російській Православній Церкві і Російській державі, чому й титуловані були всі чотири духовні академії, незадовго вже перед революцією 1917 р., академіями імператорськими. Правда, перебування Київської Духовної Академії в стінах церков і будинків доби анафематствованого гетьмана Мазепи, користання з наукових скарбів, накопичених віками, почитання пам'яті фундаторів і добродіїв Академії з українських часів, збереження де-яких богослужбових традицій від XVII в. (напр., Пасії і пасійні проповіді професорів), — все це пригадувало українську старовину, але на тлі загально-російського характеру Академії і викладів в ній, при складі професорів і студентів з усіх кінців Російської імперії, — це пригадування було не більше, як „тіні забутих предків”...

На Лівобережній Україні були у XVIII ст. ще інші школи, відкриті місцевою церковною владою та її опікою утримувані і проваджені. Це — колегіуми в Чернігові і Харкові, семінарії в Переяславі і в Полтаві. Ці середні школи не були філіями Київської Академії, як іноді так називають їх українські історики, але наука в них і програмами і методом навчання провадилась за зразками Київської Академії, бо й більшість учителів в них, особливо в початках, була з вихованців Київської Академії.

Чернігівський колегіум був заснований (спочатку була ця школа в Новгород-Сіверську) Чернігівським архиєпископом Йоаном Максимовичем р. 1700, наступником на Чернігівській катедрі в 1697 р. архиєпископа Феодосія; багато опікувався Чернігівським колегіумом гетьман Іван Мазепа. Колегіум в першій половині XVIII в. не мав клясів філософії і богослов'я; вихованці його їхали тоді для закінчення освіти до Києва або до Харкова. З Чернігівського колегіума була утворена потім духовна семінарія Чернігівської єпархії.

Харківський колегіум був відкритий в Харкові в 1726 році. Слобожанщина, колонізована переважно українцями з Правобережжя в XVII віці, не входила в склад Гетьманщини, хоч і були спроби, особливо за гетьмана Самойловича, щоб московський уряд відступив під начальство гетьманської влади слобожанські полки (Сумський, Ахтирський, Харківський, Ізюмський і Острогожський), організовані за взірцями полків у Гетьманщині. В церковному відношенні Слобожанщина була впродовж XVIII віку, як і перед тим, в складі Білгородської єпархії, відкритої, як ми знаємо (див. т. II, розд. XVII, 3), на Московському соборі 1667 р. Тільки в самому кінці XVIII в., а власне 16 жовтня 1799 р., відкрита була архи-

єрейська катедра в Харкові і утворена була єпархія на Слобожанщині, єпископи якої титул мали до 1836 р. „Слободсько-Українських і Харківських”, а від 1836 р. „Харківських і Ахтирських”.

Білгородська єпархія, коли її катедру у XVIII в. стали займати архиєреї українці, „прийняла вид української” (К. Харлампович. *Op. cit.* Стор. 614). Єпископ Білгородський **Епифаній Тихорський** (1722-1731), з ніжинських архимандритів, відкрив духовну школу в катедральному місті Білгороді в р. 1722, але в р. 1726, на бажання князя М. М. Голицина, головнокомандуючого на Слобожанщині, переніс її до Харкова, реформувавши тут в **колегіум з богословським курсом**. Синод, на просьбу Епифанія Тихорського, дозволив йому приймати на учителів Харківського колегіума ченців з монастирів Київської єпархії, а також і світських студентів Київської Академії з умовою постриження їх в ченці. Харківський колегіум, матеріально підтримуваний кн. Голициним, був досить багатий матеріальними й духовними засобами. Оскільки мав він успіх, видно з того, що через два роки після відкриття, в р. 1729, в ньому вчилось понад 500 студентів, величезна більшість яких була українська, хоч Білгородська єпархія обіймала й частини Курщини та Воронежчини з великоруським населенням. В 1731 р., коли єпископ Епифаній звертався до Синоду за дозволом шукати для нових богословських клас і клас нових мов здібних учителів, то в колегіумі було, крім о. ректора, шість учителів. Як високо стояла наука в колегіумі, про це свідчать факти переходу для науки в ньому деяких студентів і з самої Київської Академії, як, напр., перейшли брати Арсеній і Євстафій Могилянські, з них перший був потім Київським митрополитом. Посеред учителів колегіума зустрічаються потім і учителі з закордонних високих шкіл, правдоподібно з місцевих студентів, які дочувалися за кордоном. Найбільший же відсоток учителів колегіума давав сам Харківський колегіум в другій половині XVIII в., хоч і тоді зверталися також часами за учителями до Києва. В рр. 1759, 1762 і 1766 з перервами був учителем в Харківському колегіумі український філософ **Григорій Сковорода**, вихованець Київської Академії, викладаючи в перший раз піїтику, в другий — синтаксу та грецьку мову, в третій — „добронравіє”, чи правила етики, лам'яткою викладів яких залишився підручник „Начальная дверь ко християнському добронравію для молодого шляхетства Харьковской губернии” (р. 1806 надруков. в масонському журналі „Сіонський Вестник”. — М. Возняк. *Історія Української Літератури*. Львів. 1924. Т. III, стор. 86).

В р. 1738 єп. Білгородський Петро Смелич (серб), з міркувань економії, рішив розрідити Харківський колегіум і відкрив нижчі латинські школи в Білгороді, де школа названа була „гімназією”, а програма її кінчалася піїтикою, в Курську і Старому Осколі, програми яких кінчалися синтаксисом. Це так вплинуло на зменшення учнів у Харківському колегіумі, що, напр., р. 1740 було їх там тільки 188 (в Білгороді 120, в Курську 55, в Старому Осколі

47). Синод розпорядився потім сполучити ці школи з Харківським колегіумом. Ректори Харківського колегіума були здебільшого ігуменами чи архимандритами Харківського Покровського монастиря, заснованого в 1726 р., який так і іменувався шкільним монастирем. Колегіум проіснував до 1817 року (Н. Стеллецький. Харьковский коллегіум до преобразования его в 1817 г. 1895), коли був він перетворений в Харківську Духовну Семінарію, яка унаслідувала від колегіума багату клясичну бібліотеку. Пам'яткою цього історичного зв'язку Харківської Духовної Семінарії з Харківським колегіумом була срібна медаля, якою нагороджувалися при закінченні Семінарії перші в разрядному списку студенти число яких нагород свідчило, оскільки сильний був випуск*). Велика срібна медаля мала викарбоване погруддя князя Димитрія Голицина з написом імені (по-латині) і дат його народження 1721 р. і смерті 1793 р. З другого боку медаля мала емблеми і символи наук і мистецтва з написом: "Amico Humanitatis" **).

Переяславська Духовна Семінарія була відкрита р. 1738, при єпископі Переяславському Арсенії Берло. В р. академ. 1753-54 викладав в тій семінарії піітику Григорій Сковорода, але зза конфлікту з тодішнім єп. Переяславським Іваном Козловичем мусів залишити посаду учителя в семінарії. Сковорода, викладаючи теорію віршування, доводив, слідом за росіянами Тредяковським і Ломоносовим, що силябічний спосіб віршування, який панував в наших школах під впливом польської віршованої поезії, а від нас, особливо через Симеона Полоцького, і на Московщині, — не відповідає природі східньо-слов'янських мов, бо в них наголос в словах є рухомий, а силябічний вірш властивий є мовам з нерухомим наголосом, як в мові польській наголоси на передостатнім складі в словах. Єп. Іван Козлович, який сам викладав колись піітику й риторіку в Київській Академії, а перед єпископством був ректором Московської Академії, не поділяв „новини” тонічного віршування і зажадав від Сковороди не критикувати силябічного віршування, а викладати по-старому. Сковорода не згодився і, на домагання єпископа, відповів, що „одна річ є архипастирська патериця, а інша чабанська сопілка”, на що Козлович поклав резолюцію: „Не живяше посреді дому моего творяй гординю”. Цей випадок свідчить, як дійсно цупко трималися застарілих метод в духовних школах XVIII в. Переяславську семінарію, яка була у XVIII в. освітнім центром Полтавщини, перенесено було до Полтави в році 1862. Полтавська ж єпархія утворена була ще р. 1799, єпархіяльний архиерей її титулувався спочатку „Малоросійським і Переяславським”, а від 1803 р. „Полтавським і Переяславським”.

Семінарія в Полтаві була фактично відкрита ще року 1779, тільки вона не була єпархіяльною Полтавською, а, під назвою

*) Випуск 1904 р., до якого належав і автор цієї історії, був дуже рідким по кількості медалістів, було їх 5.

**) Мені невідомо, що інші духовні семінарії в б. Росії присуджували які медалі своїм вихованцям.

„Словенської”, мала обслуговувати землі бувшого Запоріжжя й призначалась для балканських слов'ян-переселенців з-під ярма турецького. В 1786 р. ця семінарія була переіменована в „Катеринославську”, як приналежна до нової Катеринославської єпархії, що була відкрита року 1775 — як єпархія „Словенська і Херсонська”. В цій семінарії, приміщеній тоді в Полтаві, вчилися також і діти місцевої людности, а не тільки переселенців на півдні; так, знаємо, що в ній вчився від 1780 до 1789 р. син канцеляриста в Полтаві, будучий батько нової української літератури, Іван Котляревський.

Очевидно, що названі вище духовні семінарії на Лівобережній Україні, як і Київська Духовна Академія та духовна семінарія в Києві ж, реформовані чи утворені згідно з Уставом духовних шкіл в Росії 1808 р., стали всі школами російськими і по викладовій мові в них і по характеру та завданнях виховання.

2. Видавництво українських церковних книг під російською цензурою; справа богослужбової мови.

Одним з пунктів, якими нормувались відносини між Москвою і Києвом при переході в 1685-86 р. Київської митрополії під юрисдикцію Московського патріярха, був пункт про право митрополита мати друкарню. Це право стверджене було в грамоті московських царів, де сказано було про „невозбранне” (вільне) друкування книг в митрополії. І це ж право вже в перших роках церковної підлеглости Києва Москві було порушено. Приводом до порушення волі друку було допущення у нових виданнях де-яких неправославних поглядів; це дало підстави патріярхам вимагати, в ім'я охорони чистоти православія, представлення на цензуру книг перш, ніж друкувати їх. Але, під цим претекстом охорони „чистоти православія”, почалось далі цензурування книг і з погляду національно-мовного, тобто в справу церковно-релігійну був впроваджений політичний момент. Р. 1689 Київ-Печерська Лавра видрукувала першу частину знаменитих „Четьї-Міней” (житій святих) св. Димитрія Ростовського, де було знайдено погляд про непорочне зачаття Пресвятої Богородиці. Патріярх Йоаким, під загрозою церковної кари, наказав Лаврі передрукувати ці аркуші з неправильним поглядом і заборонив надалі друкувати нові які твори до перегляду їх і благословення на друк їх патріярхом (Архів Ю-З. Рос. Ч. I, т. V, ч. LXXIX). Лавра на те відповіла, що вона підпорядковується і змінить аркуші, хоч питання те спірне і належало б скерувати його до „богословських шкіл на соборне рішення”. Архимандрит Варлаам Ясінський, звертаючись тепер до патріярха в справі дозволу на друк псалтиря, залитиував, за яким „зводом” друкувати, за московським чи за київським: якщо друкувати за першим, то тутешні люди (українці) не звикли так читати і не будуть купувати, — хіба буде на те царський і патріярший наказ; якщо ж по-київському, то чи можна в передмові по-

відомити, що видано за повелінням і волею православних монархів і з благословення патріярха? Не знаємо, яка була відповідь архимандриту Варлааму, але видно, що приходили на чергу при виданні церковних книг вже не питання віронавчання, а національної різниці і особливостей Української Церкви.

Р. 1692 Лавра видрукувала Служебник; архимандритом Лаври був вже тоді Мелетій Вуяхевич, наступник архим. Варлаама Ясінського, що був обраний р. 1690 на Київську митрополичу катедру. В передмові до Служебника не було згадки ні про патріярха, ні про московських царів; не було згадки й про Київського митрополита, а тільки про архимандрита Мелетія. Окрім того, знайшли в Москві, що в цьому Служебнику немало було „незгідностей і в словах і в чинах” не тільки з московськими, але й з попередніми київськими служебниками; між іншим, проведена була також латинська думка про момент перетворення св. Дарів за літургією в таїнстві Євхаристії (К. Харлампович, *Op. cit.*, стор. 246). Останнє могло набирати особливого значення з огляду на те, що всього два роки тому, в січні 1690 р., на Московському соборі було засуджене католицьке вчення про перетворення хліба й вина в Тіло й Кров Христові під час виголошення за літургією слів Господа „Прийміть споживайте”... і „Пийте від неї всі”... Це вчення ширив в Москві учень Симеона Полоцького Сильвестр Медведєв. Одночасно на тому соборі була заборонена майже вся українська богословська література і багато видань церковно-богослужбових книг, де тільки дійсно знаходили, чи здавалось, що знайшли, „єдиномуїє з папою і з римським костелом”.

Тому й патріярх Адриян в листопаді 1692 р. різко писав лаврському архимандритові Мелетію, щоб не смів він видавати книги за одним своїм „повелінням”, про що й раніше в Печерській монастир було вже писано (при патр. Йоакимі). Патріярх вимагав надіслати вияснення для виправдання такого нехтування і зневаження патріяршних наказів. Архим. Мелетій виправдувався, що в часі його архимандритства не було патріяршних наказів з заборною друкувати церковні книги без патріяршого благословення, а чи були такі накази до нього, попереднім архимандритам, він не відає, бо ж і між многими листами патріяршими до монастиря він такого наказу не знайшов. Далі писав, що досі вільно було без перешкод друкувати всякі книги за обичаєм нашим українським, а тепер повстало велике здивування і переляк від архиєпископського милостивого наказу, що не вільно друкувати навіть самої меншої якої книжки без дозволу. Вказував на неможливість посилати перше друку всяку найменшу книжицю до Москви за благословенням, бо це і в життя Лаври розстрій внесе і без хліба може братію і службовців залишити, коли прожиток братії, їжа й одежа і все утримання монастирське — найбільше залежать від друку книжок. На закінчення просив від Духовного Собору Лаври помилування й дозволу по-давньому вільно друкувати в святому монастирі книги за українським звичаєм.

Відповідь патріярха Адріяна, який хоч і лагіднішим був від свого попередника патр. Йоакима, але в справі церковного видавництва продовжував його політику, — була така. Лавра нехай друкує й далі бсз попередньої патріяршої цензури тільки малі книги; на таких книгах не треба уміщувати ні патріяршого благословення, ні царського повеління, але й продавати та ширити такі книги можна тільки в Україні, як „надруковані вашим наріччям і попередніх перекладів реченнями”. Другі книги, великі церковні, надруковані „тутешнім (московським) наріччям і чином нішніх перекладів”, дозволяв патріярх вільно привозити до Москви і продавати; ці книги в передмові згадували і благословення патріярха і повеління царів.

В березні 1697 р. патріярх Адріян дозволив друкувати книги в друкарні Чернігівського Троїцького Іллінського монастиря, але під доглядом Чернігівського архієпископа. Безпосереднє листування патріярха в справах церковного друку з архимандритами Київської Лаври, без участі Київського митрополита, було наслідком, очевидно, ставропігії Лаври, про що у нас була вже мова. Таке положення митрополита, якому найперше прислужувало й за царськими грамотами 1686 р. право друку церковних книг, викликавало, як ненормальне, ряд непорозумінь поміж катедрою і Лаврою в Києві. За розв'язанням цих непорозумінь обі сторони звертались звичайно до Москви, що **ослабляло українські позиції**, а давало приводи, як нераз вже ми це бачили і в других випадках, до вміщування в українське церковне життя московської духовної влади. Вже в липні 1693 р. митрополит Варлаам звернувся до патріярха з проською, аби дозволено було Братському монастирю мати друкарню. З патріярхії відповіли митрополитові, щоб він в цій справі порадився з гетьманом Мазелою, Чернігівським архієпископом Феодосієм і Грецьким архим. Мелетієм; коли б признано було, що шкоди й „обид” для Печерської й Чернігівської друкарень від заведення друкарні при катедрі, чи при Братстві, не буде, то дозволялось завести друкарню. Нова друкарня в Києві не була тоді заведена; треба думати, що перешкоди виникли. Але суперечки й боротьбу круг цієї справи між катедрою і лаврою бачимо і в XVIII в.

Після наведеного вище наказу патріярха Адріяна з р. 1693 в справі друку церковних книг Печерською лаврою, ми довгий час не бачимо нових заряджень, що були б скеровані в цілях обмежень волі друку в Печерській і Чернігівській друкарнях. Пояснення цього знаходять головним чином в тім, що після смерті патріярха Адріяна в 1700 р. місцеблюстителем патріяршого престолу на Москві, впродовж 20 років, був митрополит Стефан Яворський, українець, який, хоч не відрізнявся твердим і прямим характером, щоб відстоювати давні права Української Церкви, але не брав на себе й ініціативи, щоб обмежувати ці права в угоду царській владі. Остання ж мала, очевидно, в тому часі немало більш актуальних справ, ніж друки церковних книг. Аж ось, в зв'язку з підго-

товленою реформою церковного устрою, якою касувалось патріяршество в Росії і впроваджувалось колегіяльне церковне управління Свящ. Синоду, прийшла знову черга й на питання волі церковних друків в Україні.

В жовтні 1720 р., майже на передодні відкриття Синоду, вийшов царський указ, щоб в Київській і Чернігівській друкарнях не друкували надалі нових книг, а тільки попередні церковні; щоб, переддруковуючи й ці попередні видання, було наперед встановлено „повну Однозгідність їх з такими ж церковними книгами великоросійськими”, для чого перше друку робиться порівняння текстів книг. 22 грудня того ж 1720 р. був царський указ гетьманові Скоропадському з заборону продажу політичних та історичних книг, друкованих без дозволу духовної колегії в Києво-Печерській і Чернігівській друкарнях, та про конфіскацію таких книг у випадку появи їх в продажу. Таким чином цензурі духовної колегії, тобто Синоду Рос. Церкви, стало підлягати все, що друкувалось в друкарнях Києво-Печерського і Чернігівсько-Троїцького монастирів. Відповідно з цим, Синод підпорядкував собі особливим актом обидві ці друкарні і 31 серпня 1721 р. видав свій указ, щоб нові видання давніх церковних книг випускались з тих друкарень після надіслання до Синоду двох примірників для порівняння, щоб „не було ніякої різниці та окремого наріччя в них”. Виконання цього розпорядку допильновувалось Синодом дуже суворо, а невиконання тяжко каралось. Так, напр., в р. 1724 архимандрит Печерський Йоаникій повідомив Синод, що в лаврській друкарні видруковано Цвітну Тріодь слово в слово з виданням великоросійським, і просив дозволу продавати книгу. Тим часом Московська синодальна друкарня порівняла ті видання і знайшла відмінності; тоді Синод наказав Лаврі всі надруковані Тріоді переслати на рахунок Лаври до Синоду, а архимандрита за фальшиве донесення укарав на велику суму 1000 карбованців. Того ж року управитель Чернігівської друкарні, який не надсилав до Синоду видрукованих книг для перевірки їх згідності з московськими, був укараний за це штрафом теж на 1000 карб., а майно самої друкарні звелено було забрати до Московської друкарні.

В р. 1735 Синод звертає увагу Печерської Лаври, що вона друкує переклади польських календарів, в яких чимало є всяких „астрологічних бреднів” і навіть богопротивних, суперечних Провидінню Божому поглядів, що недостойно робити, — докоряє Синод, — бо багата Лавра не потребує прибутків від таких видань. Цього разу указ вдаряв, розуміється, по моральному престижу Лаври в її церковно-ідейних впливах на місцеве громадянство. І вимовним є, що до цього ж часу — 1735-36 рр. — відносяться перші зарядження митрополитом катедри в Києві, які йдуть назустріч московським інтересам в справі церковних книг, аби не було в них „розні і ніякого окремого наріччя”. Розуміємо укази митрополита Рафаїла Заборовського, який в р. 1735 наказав по цілій Київській єпархії перевести ревізію богослужбових книг та

постаратися завести „великоросійські справжні служебники”, що їх „мало які церкви мають”, коли в старих українських багато не-порядків, і „мненіє римське в священнослуженні содержитьсь”... Указом же з 1736 р. митрополит Рафаїл пропонував правити Службу Божу за новозаведеними служебниками, а старі зовсім залишати (Б. Крупницький. Ор. cit., стор. 159-160).

Справа з клопатами про заведення друкарні при Київській митрополичій катедрі, ведена в 1753-54 рр. митрополитом Тимофієм Щербацьким, представляє собою епізод, в якому московська влада була тим третім, що зискує в боротьбі двох сторін, на цей раз обох, на жаль, українських. Це той конфлікт, який виник ще в кінці XVII в. зза привілею на друкарню поміж Печерською Лаврою і митрополитом Варлаамом Ясінським, піднімався при архієпископі Варлаамі Ванатовичі, а знов розгорівся при митр. Щербацькому. Митр. Тимофій почав домагатися в Петербурзі, щоб йому дозволено було відкрити при катедрі в Києві друкарню, а Лавра кинулась боронити своєї монополії на право друку. Рішаюче слово належало, очевидно, цариці Єлісаветі. Тому уповноважені Лаври постаралися знайти доступ до цариці через таких впливових осіб, як граф Олексій Розумовський, московський архієпископ Платон Малиновський, духовник цариці прот. Ф. Дубянський (всі три українці), і вони представлені були цариці в придворній церкві Розумовським, де піднесли їй презенти — ікону й книги печерського друку та подали „чолобитну” на митрополита і його домагання. Прочитавши чолобитну, Єлісавета тут же неприязно висловила про Щербацького, що він „епархію свою зовсім зруйнував”, „черниць бив”, а тепер „задумав і вгодників Божих (ченців Лаври) своїми забаганками зобіжати”... Митр. Щербацький незадоволення цариці не злякався, продовжував свої клопоти, прихилив на свій бік Колегію закордонних справ (вона відала в ті часи українськими справами), гетьмана Розумовського, Синодальне „присутствіє” (складалось тоді з трьох архиєреїв-українців), і добився того, що Синод видав йому грамоту на заведення друкарні при катедрі. В грудні 1753 р. митроп. Тимофій від'їхав до Києва після авдієнції у цариці, під час якої остання висловила свій замір захищати, поки вона жива, права „вгодників лаврських”. Царського указа митрополит не дістав, але грамоту синодальну з собою повіз. Очевидно, що цариця ще більш стала незадоволеною, тепер вже не тільки на митр. Щербацького, але й на Синод, який, за свідоцтвом ієром. Софронія Тернавіста (уповноважений від Лаври „стряпчий”), „став при дворі у великій непошані не тільки від її величества, але й від усіх, так що самі вже не сміють її труднити чим її величество, а подають доклади то через духовника, то через графа”... Лаврські ж представники продовжували клопоти, підносячи презенти-фрукти то самій цариці, то придворним своїм добродіям. І врешті решт — монополію на друкарню в Києві Лавра вдержала за собою, а синодальна грамота на друкарню була в р. 1754 від митрополита відібрана. (Ф. И. Ти-

тов. К історії Київської Дух. Академії в XVII-XVIII в. Труды К. Дух. Ак. 1911. XII і далі). Р. 1769 Печерська Лавра старалася про дозвіл видати українські букварі, бо великоросійських люди не хочуть купувати, як незрозумілих для українських дітей. Синод дозволу не дав та ще й розпорядився відібрати ті українські букварі, які були вже на руках. За правління Катерини II, повторювалися не раз накази Синоду Лаврі, митрополитам Гавриїлу Кремянецькому, Самуїлу Миславському, — щоб „в друкарні Лаври друкувати і в продаж пускати тільки ті книги, які в друкарні московській і з аprobante Синоду друкуються” (з наказу Лаврі 9 листоп. 1766 р.); щоб „несхожих з тими книгами, які виходять з московської друкарні, нічого не випустити в народ; щоб ні в чому ані найменшої різниці не було” (з наказу митр. Кремянецькому 7 травня 1775 р.); щоб у книжках, які друкує Лавра, „ніякої різниці і прибавки (в порівнянні з московськими) і в складі річей переміни не було, — в тому мати найкріпший нагляд” (з наказу митроп. Самуїлу 29 жовтня 1786 р.). І на самому переломі XVIII-XIX вв. Синод в р. 1800, стверджуючи попередні укази щодо друку церковних книг, наказував Печерській Лаврі віддавати нові книги на розгляд російської духовної цензури, щоб „не могло бути незгідностей в таких книгах з російським друком”. Але й без такого наказу, силою попередніх наказів і всіх обставин національно-культурного українського життя, славна двохсотлітня Київсько-Печерська друкарня уведена була на початку XIX в. цілком, як і українські школи, в загальну русифікаційну працю Російської Православної Церкви.

Як ми знаємо, Україна, куди багатша за Московську Русь книжними засобами вже в кінці XVI і через все XVII століття, немало постачала в тих часах на Московщину з своїх друкарень церковно-богослужбових книг. Ці книги, „литовської печаті”, як їх часто називали в Москві, хоч не раз викликали до себе підозріння щодо „чистоти православія” в них, проте багато були в ужитку церковному, бо ж книг московського друку для церков на Московщині не вистачало. Очевидно, що користання в церквах з книг „литовської печаті” було можливим при спільності в Українській і Московській церквах богослужбової мови, яка була церковно-словянською. З підпорядкуванням Київської митрополії Москві, коли й Київська Лаврська та Чернігівська друкарні підпали під владу церковну й світську російську, ця влада мала можливість тепер, користаючи й з друкарень в Москві та Петербурзі, регулювати постачання книг Св. Письма й богослужбових для всіх церков в Росії. Очевидно, знов таки, що нажими й митрополичої влади, як ми бачили, митр. Заборовського, щоб духовенство українське набувало „великоросійські справжні служебники” і по них правило в церквах, мали місце з огляду на спільність церковно-словянської богослужбової мови. Та уніфікація текстів богослужбових книг, яку наказував Синод пильнувати Київсько-Печерській друкарні шляхом порівняння тих книг перед друком з виданнями тих же книг

московськими, не так мови церковно-словянської торкалася, хоч і тут зустрічалися особливості в словах і стилі українського походження, як самих чинів богослужбових, порядку в них, також наголосів в словах, вживаних в церковних книгах: **Синод домагався єдності богослужбової мови і єдності богослужбової практики**, щоб чи в Москві, чи в Петербурзі, чи в Києві, Чернігові, чи Тобольську, — зайдеш до церкви, зобачиш і почувеш „купночине”, як висловлювався Київський митрополит Гавриїл Банулеско-Бодоні (1799-1803), дбаючи про викореніння особливостей в Київській єпархії.

Але в цій мозольній уніфікаційній праці, що торкалась богослужбової мови, була одна трудна річ, якій не могли зарадити самі по собі богослужбові тексти, як би пильно не порівнювати їх перше друку й з книгами великоросійськими. Це була **вимова церковно-словянських богослужбових текстів**. Українська вимова церковно-словянських текстів не була чимсь штучним, наміреною „українізацією” словянського тексту, як іноді можна зустрінути такий погляд; з глибокої нашої християнської старовини йде ця вимова, як природна, очевидно, для українця, зближена з фонетикою його живої мови. Проф. Степан Смаль-Стоцький писав: „Церковна мова з українською вимовою на Україні в своїй поукраїніщеній формі уважалася своєю немов рідною мовою, бо мовою рідною Української Церкви. Її навіть називали руською, себто українською мовою. Тому мала вона й великий вплив на склад і розвиток живої української літературної мови в її початках” (Митр. Іларіон. Історія української літературної мови. 1950. Вінніпег. стор. 66).

Відомо, що первісний тип церковно-словянської мови, яку для відрізнення від церковно-словянської мови нового типу назвали давньо-словянською мовою, мав в основі своїй старо-болгарську мову, на яку перекладали з грецької Св. Письмо і церковно-богослужбові книги свв. брати Кирил і Мефодій. Словянські народи, які прийняли Христову віру з Візантії, відразу користали з цих перекладів, але разом з тим почались і зміни, при цьому використанні, первісного типу церковно-словянської мови. Ці зміни викликались цілком природним процесом асиміляції церковно-словянської мови на національному ґрунті кожного з словянських народів, бо ж давньо-церковно-словянська мова була тільки напів чужа, і тому до неї входять у вимові і на письмі, при переписуванні книг переписчиками, риси живої народньої мови кожного з словянських народів. Так утворилися у словянських народів окремі типи церковної мови на ґрунті первісного типу. Навіть у самих болгар не лишилася незмінною давня церковно-словянська мова, бо „болгарська мова, переживаючи нові явища на полі звучні й морфології, вносила зміни в давню систему звуків і форм мови словянських апостолів” (М. Возняк. Коротка граматика давньої церковно-словянської мови в порівнянні з українською”. Львів. 1925. Стор. 7).

На території східного словянства можна, порівнюючи з південним словянством, говорити про східнословянський тип церковно-словянської мови, але в даному разі нам йде про різниці і в самому східнословянському типі церковної мови, де український тип цієї мови, або, як принято казати, українська вимова церковно-словянського тексту, має таке самісіньке право на своє існування, як і вимова московська того тексту. „Кожний словянський народ, — каже В. Сімович, — який у своїй церкві користується церковно-словянською мовою, читає церковні книги відповідно до законів своєї мови, себто: москаль — із-московська, серб — із-сербська, болгарин — із-болгарська. І в нас, на Україні, до кінця XVII ст. читали церковні книги з-українська, себто церковно-словянські букви вимовляли так, як вони вимовлялися в українських світських і інших книжках” („Грамматика Української Мови”. Київ-Ляйпціг. 1919, стор. 89). Ми не сказали б, що в українській вимові церковно-словянського тексту є багато відмін чи правил тієї вимови (головніші, напр.: вимовляти Ъ (ять) як І, словянське и за наше и (без пом'ягшення перед ним приголосного звука), твердо вимовляти е (днесь, пойте, отець), але ця вимова відразу надає національно-український кольорит церковно-словянському тексту, як московська вимова національно-московський кольорит.

На питання, яка ж вимова є правильна, треба відповісти, що та й друга є правильна: українська — для українця, московська — для великороса. Бо ж церковно-словянською мовою ніхто тепер не говорить, вона є мертвою мовою; її ж вимова пристосувалась у віках до законів живої мови кожного словянського народу, яким окремим народом єсть і народ український. Коли культурні впливи українців на Московщині були сильні в першій половині XVIII в., то їхня вимова церковно-словянських текстів почала було прийматися через церкву й школу і на Московщині. Обурювались з приводу того російські літератори, як, напр., А. Сумароков, який писв, що всі школи наповнено учителями-малоросами, тому й вимова „провінціяльна” вкорінилась, як: „всігди”, „тебі”, „літа” і інші малоросійські зіпсуті вислови, особливо ж багато півчі (в церквах) перетворили. Сумароков, як бачимо, виходив з фальшивого погляду, що українська вимова це якийсь „провінціялізм”, зіпсуття правильної вимови московської, бо напевно не визнавав він за окрему мову й мову українського народу. Українці, розуміється, не накидали силою великоросам невластивої для їхньої мови вимови церковно-словянських текстів, а за часів Катерини II почала це робити у відношенні до українців російська влада. Ми вже вище наводили ті суворі розпорядження, які при митрополиті Самуїлі Миславському були видані в справі відправи по церквах богослуження „голосом, властивим російському наріччю”; так само по школах пішли накази, щоб ними силоміць впроваджувалось навчання будучих священників і дяків читати з-московська церковно-словянські тексти. Духовенство мало й цим шляхом, в церкві у престола Божого, з амвону й на клиросі,

служити обмосковленню українського народу, позбавляючи його природного права молитися якщо вже не рідною мовою, то хоч рідною вимовою церковно-словянського тексту, яка від ряду століть лунала по церквах українських. Ректор Київського університету проф. М. Максимович писав в р. 1840, що легко переконатися у вимові українцями букви „ѣ” як „і”, — треба тільки послухати сільського дяка, як він читає церковну книгу: надруковано там „во вѣки вѣков”, а він читає „во віки віков”. Певно, що таких дяків можна було чути і в другій половині XIX в., а тим більше заховалась українська вимова в усній молитві неписьмених, чи малописьмених, простих людей по селах. Мимо того, російська школа за століття доконала того, що, як оповідає проф. В. Сімович, — «часто в розмові при замітках, чому не читати церковних слів з-українська, наспакуеш на такі відповіді: „Так це ж не українська мова, а словянська”, так наче б тепер була одна якась словянська вимова» (Op. cit., стор. 90). І цією вимовою, на думку противників словянщини, а часто і її прихильників, є ніби тільки московська вимова...

3. Богословсько-вчена праця вихованців Київо-Могилянської Академії і інш. українських духовних шкіл. Доля української православно-богословської науки. Перехід в Україні впродовж XVIII в. письменства церковного характеру в світське письменство.

Підпорядкування Української Церкви Московській, з позбавленням, скоро після того, признаних прав автономного управління Української Церкви, мало своїм наслідком великі зміни і в діялнці богословсько-вченої продукції вихованців українських духовних шкіл. Ми бачили (т. II цієї праці, розд. XIV, 9), що з половини XVII в. почався виклик київських вчених до Москви, але були це, можна сказати, поодинокі випадки; головним же засобом культурного впливу України на Московщину була тоді книжка, яка писалась, чи перекладалась в Києві, там же переважно друкувалась, чи в других українських друкарнях, поза Києвом, і переходила в Москву, чи шляхом купівлі-продажу, чи як презент, „підношення” високим особам. Після ж підпорядкування Київської митрополії, особливо з переходом у XVIII ст., впродовж більш, як піввіку (властиво до кінця правління цариці Єлісавети), сотні освічених і вчених українців, і за викликом чи призначенням, і самі на становища архипастирів, настоятелів монастирів, ректорів і учителів, проповідників, перекладачів і т. д., переїздили на Московщину, про що буде мова нижче. Тут же треба підкреслити, що з цим переселенням тісно зв'язаний був факт втрати українською книжкою того значення, яке мала вона для Московщини перед тим. Богословсько-вчена і взагалі літературна продукція пересунулась з Києва до Москви і Петербургу разом з вченими і освіченими українцями, що духовні потреби великоросів обслуговували тепер не здалека, через книжку, а на місці, особистою служ-

бою; коли ж і тут, посеред інших засобів, обслуговували літературною працею, книжкою, — то друкованою вже на місці, в Москві чи Петербурзі, а тим більше, коли на українські друки в Києві, Чернігові була заведена і все посилювана російська цензура. Очевидно, що при цих нових обставинах не могла не ослабнути письменницька, а разом і видавнича діяльність Києва, зокрема щодо богословських творів чи перекладів таких, а навіть їх передруків, які теж могли передруковуватися тепер в Москві. Так, р. 1709 передруковано було в Москві кийське видання з XVII в. „Бесід Золотоуста на 14 послань ап. Павла“, р. 1739-40 — Катехизис Петра Могилы і інші. Розуміється, що наукова праця наших вчених богословів, які тепер, розпочавши свою освіту в Київській Академії, або в Харківському Колегіумі, кінчали її іноді навіть в Московській Академії, вела, будучи проваджена в Московщині й для великоросів, до зросійщення самих авторів, які одночасно приймають видну участь і в процесі творення в ті часи російської літературної мови.

Історія нашої Церкви не може, однак, інакше трактувати їх, як своїх, українських богословів в це переходове століття XVIII, не тільки з огляду на їх походження, чого зовсім ще мало, але з огляду на школу, що їх вчила й виховувала, на їх власну самосвідомість та на погляд на них, як на „черкасів“, а не „русских“, панівний посеред великоросів у XVIII в. Це значно пізніше, коли історію Православної Церкви на Слов'янському Сході почали трактувати певні історики, як історію єдиної „Русской Церкви“, то стали вважати „русскими“, і навіть не „малоросами“, і кн. К. К. Острозького, і Івана Вишенського, і Іова Борецького, і Феофана Прокоповича і т. д., але це був вже голос політики, а не історії. Отже вкажемо на головніші духовно-літературні праці українських богословів в перше століття після приєднання Київської митрополії до Москви, незалежно від того, чи праці писались і видавались в Україні, чи поза нею.

Капітальною й невмірущою працею української богословської літератури XVII-XVIII в. являються „Четьи-Минеї“ („читання по місяцях“, житія святих) св. Димитрія, митрополита Ростовського. Про життя й діяльність св. Димитрія Ростовського розповімо в іншому розділі.

„Житія святих“ від початку християнської освіти у нас були улюбленим читанням, тому перекладали грецькі житія святих і укладали житія та „сказання“ про святих своєї Церкви. Але це були „сказання“, чи житія, поодиноких угодників Божих. В Московській Церкві в першій половині XVI в. митрополит Макарій зібрав дуже велику кількість тодішньої рукописної літератури в 12 книгах по числу місяців року, де були й житія святих, який збірник названий був „Великі Четьи-Минеї“. Але цей збірник зовсім був недоступний для широкого користання і залишався в рукопису; до того ж, призначався він, з погляду мови його, для великоросів. Митрополит Петро Могила думав про зібрання й видан-

ня житій святих для Української Церкви, де читали ченці більше латинські та польські життєписи святих; він виписав з Афону рукописні житія Симеона Метафраста, але рання смерть не дала великому митрополитові здійснити його замір. Не зміг довершити цього великого діла, з причини переважно бурхливих подій військового часу та руїни, і Печерський архимандрит Інокентій Гізель, який розпочав було цю працю. Унаслідовав її далі наступник Гізеля на Печерському архимандритстві архимандрит, потім митр. Київський, Варлаам Ясінський, який не рішився взяти на себе велику цю працю, а поклав її на смиренного ігумена Батуринського монастиря Димитрія Туптала.

„Дай Боже звершити!“ — записав у своєму щоденнику 6 травня 1684 р. ігумен Димитрій. Це був день, коли приступив він до тяжкої, але святої праці дати не тільки українському народові, але й усьому Православному світові, „Житія святих“, в порядку церковного місяцеслова, який починався від місяця вересня. Цим добрим подвигом трудився святий Димитрій від 1684 до 1705 року. Він використав для цієї величезної праці всі джерела, які тільки могли бути доступні для нього. „Великі Четьи Миней“ з Московського Успенського собору були вислані патр. Йоакимом до Києва ще в травні 1680 р., на просьбу архим. Інокентія Гізеля, але тоді їх відвезли назад, бо великоросійського скоропису не могли в Лаврі прочитати (Архив Юго-Зап. Рос. Ч. I, т. V, ч. LXXVIII). В р. 1684 знову випросили ті 12 книг Четь-Миней для праці св. Димитрія. Найчастіше, oprіч того, св. Димитрій посилається в своїй праці на збірник Симеона Метафраста. Багато користав з творів отців і учителів Церкви, давніх істориків церковних, в мові грецькій і латинській, рукописи й книги яких переховувалися в бібліотеках Софійського собору і Лаври, Братського монастиря. Житія святих Словянського сходу брав з Києво-Печерського Патерика, з згаданих вище Миней митр. Макарія, з різних збірників і усних передань монастирів, українських і білоруських, в багатьох із яких проживав св. Димитрій. Користав автор також із західних джерел, як — „Житія святих“ Кельнського ченця Лаврентія Сурія (вид. 1569-1575 pp.), „Діяння святих“ (сходу й заходу), які в XVII в. видавали вчені ченці Боландисти в Антверпені.

В склад „Четь-Миней“ св. Димитрія, крім життєписів святих, увійшли т. зв. „синаксарі“ для читання на всенічній (властиво за Ранньою), що містили в собі оповідання про велике свято і його значення, слова повчальні з приводу свята чи життя святого давніх отців Церкви, або укладені самим св. Димитрієм. „Четьи-Миней“ виходили частинами, по три місяці; перша частина вийшла р. 1689, коли Димитрій з гетьманом Мазепою їздив до Москви; патр. Адріян, після смерті вже патр. Йоакима, видав благословенну грамоту з приводу такої важливої події, як поява першої частини „Четь-Миней“ св. Димитрія. Останні три місяці церковного року — червень, липень і серпень — житій святих вийшли четвертою книгою „Четь-Миней“ в 1705 році, коли св. Димитрій займав вже

давню, з XI віку, святительську катедру колишньої Київської митрополії — Ростовську. Р. 1757 вийшло з друкарні Печерської Лаври друге видання „Житій святих” св. Димитрія Ростовського, після перегляду і поправок першого видання, зроблених на доручення Синоду ректором Новгородської семінарії Йоасафом Миткевичем (пізніше єпископ Білгородський) і ректором Петербурзької семінарії Нікодимом. В пояснення причин деякого виправлення трудів св. Димитрія було сказано в передмові до другого видання: „Святитель Христовий Димитрій зо всяким смиренням визнає в першій книзі допущені недогляди й погрішності; виправивши сам деякі, він віддає інші, які в книгах можуть знайтися, на розгляд і виправлення церковне, знаючи, що всякі історичні правди — одна другу перевищити можуть більш достовірними доказами”.

Впродовж 250 років „Четьї-Миней” св. Димитрія Ростовського (цю книгу згадує Т. Г. Шевченко в Епілозі поеми „Гайдамаки”) були, — віримо, що й завжди будуть, — дорогоцінною книгою для православного читача. Життя святих Димитрія Ростовського це не зимні які оповідання чи суха передача біографічних даних. Глибоко віруючий автор завжди пильнував, щоб через образ святого, через події життя його, над якими Провидіння Боже наглядає, подати читачеві чи слухачеві моральну науку, святий імпульс до наслідування. Оповідає св. Димитрій про життя мученика, — він сам сповнюється його святою ревністю до слави Божої, його любов'ю до Христа і ті ж почування збуджує також і в душі читача. Розповідає про життя й труди преподобного, — чуємо в словах автора побожне здивування, які великі подвиги довершує преподобний, і захоплення його життям, подібним до ангельського. Зображає св. Димитрій чини святителя, — він бачить в цих чинах, а через його зображення і читач бачить, доказ Провидіння Божого над Церквою Христовою в світі.

Перу св. Димитрія Ростовського належить, oprіч капітальних „Четь-Миней”, велика кількість менших праць, догматичного, морального змісту. На Ростовській катедрі написав він проти розколу старообрядців „Розиск о розкольничій бринській (багато розкольників перебувало в Бринських лісах) вірі”; укладав молитви, залишив багато проповідей; писав і в формі віршованій („Руно орошенное”) духовні вірші, канти, Різдвяну драму.

Великою заслугою українських богословів-філологів в XVIII в. була участь їх у виправленні для нового видання Біблії в словянській мові. Повна словянська Біблія була досі в редакції Острозького її видання 1581 р.; майже без всяких змін була вона перевидана в Москві р. 1663. Але дефекти в перекладі Острозької Біблії були видні для багатьох в духовних колах, тому від 1713 р. приступлено було до перегляду Острозької Біблії. Найбільше над переглядом і виправленням її потрудився тоді один з кращих вихованців Київської Академії високоосвічений **Феофілакт Лопатинський**, що був тоді ректором Московської Академії (1708-22), і

викликуваний до Петербургу для праці по виправленню Біблії. Р. 1753 Синод готовий був вже приступити до видання Біблії, виправленої переважно тоді вже архиєп. Тверським Феофілактом Лопатинським, але трагічна доля архиєп. Феофілакта, про що буде мова в іншому розділі, стала тому на перешкоді.

При цариці Єлісаветі дві комісії, одна за другою, перевіряли давній словянський текст і нові праці по виправленню текстів. Перевіркою словянського тексту з грецьким найбільш були заняті вихованці Київської Академії, — учитель грецької мови в Московській Академії ієром. **Яків Блонницький** і учитель богослов'я і грецької мови в Київській Академії, потім префект її, ієром. **Варлаам Лашевський**. Останній, перевіривши всі попередні поправки, підготував Біблію до друку, і вона була видана року 1751. Головною турботою перекладчиків, як видно з передмови до видання Біблії 1751 р., було те, щоб переклад відповідав грецькому тексту: „Ту єдину турботу ми мали в справі цього виправлення священної Біблії, щоб видати нам словянський переклад згідно у всьому з грецьким **70 перекладом**” (Архиєп. Філарет. Ор. cit. Т. V, стор. 70). Поруч з названими вище іменами Лопатинського, Блонницького, Лашевського, які так високо репрезентували Київську Академію працею вченою над новим виданням Словянської Біблії р. 1751, історики ставлять ім'я **Симона Тодорського, архієпископа псковського**. Він був деякий час членом комісії по виправленню словянського тексту Біблії, потім, з причини обтяження іншими обов'язками, звільнений був від постійної участі в комісії, допомагаючи їй тільки, коли до нього у важливих справах звертались. Але головна заслуга при цім ділі Симона Тодорського була в тім, що цей знаменитий український вчений XVIII в. був взагалі **основником священної філології** на Словянському сході, і Лашевський та Блонницький були одними з учеників Симона Тодорського.

Архиєп. Симон (у світі Семен) Тодорський був сином козака із Золотоноші на Полтавщині. Після скінчення в р. 1727 Київської Академії, Тодорський вступив до гімназії при Академії Наук у Петербурзі для вивчення спеціально німецької мови. Далі їде він вчитися за границю, де пробув десять років, переважно в університеті м. Галле. В цьому університеті вивчав Тодорський екзегетику (наука пояснення Св. Письма) і догматику, особливо зв східні мови, так потрібні для зрозуміння й пояснення Св. Письма, — грецьку, старо-жидівську, халдейську, сирійську і арабську. Знаменитий галльський професор східніх мов Михаеліс в дипломі, виданім Тодорському, дав найкраще свідоцтво про його успіхи в знанні східніх мов; німецькою ж мовою Тодорський володів як природно. Повернувшись в р. 1738 до Києва, Симон Тодорський став учителем в рідній Академії, де відкрив свої класи грецької, старо-жидівської й німецької мови. Старо-жидівської мови до нього не вивчали в Академії, а грецькою займались дуже мало. Порівнюючи недовго викладав він в Академії (біля 5 років), бо викликаний був до Петербургу для навчання православного Закону Бо-

жого наслідника престолу Петра III і його нареченої Шарлоти (Катерина II), але й за цей час мав по собі достойних учеників, між ними — Лашевського, Блонницького, Юрія Кониського. Свої заняття східними мовами не припиняв і далі Симон Тодорський у Петербурзі, писав розвідки з предмету східньої філології, до якої пробуджував ревність і в других. Блонницький і Лашевський залишили добрі підручники для вивчення грецької мови; грецька граматика Лашевського (був потім ректором Московської Академії і членом Синоду) з передмовою про потребу вивчення грецької мови була підручником в духовних школах ще й в першій чверті XIX в.; ним же було вложено до банку 4000 рубл. (велика в ті часи сума) на утримання в Київській Академії учителів старо-жидівської і грецької мов.

Так заслугою української вчености по справедливости треба вважати повну Біблію в словянській мові видання Острозького 1581 р. і через 170 років — видання 1751 р. у Петербурзі. Симон Тодорський, богослов-орієнталіст XVIII в., висвячений в єпископа Костромського в 1744 р. (після архимандритства в Іпатському монастирі), був скоро переміщений на катедру єпископа Псковського, на якому становищі й помер в сані архієпископа 22 лютого 1754 р.

Як екзегет Св. Письма, визначився в кінці XVIII в. ректор Київської Академії Іриней Фальковський. Його пояснення на послання апостола Павла до Римлян і до Галатів були в Києві видані на початку XIX в.; в рукопису залишилось 16 праць екзегетичних теж на апостольські послання.

В ділянці науки Догматичного Богословія противником схоластичної абстракції і схоластичних методів заявився в Київській Академії професор, потім і ректор її, Феофан Прокопович, який після Києва три роки слухав виклади в Римі, але виніс звідтіля на все життя відразу до палізму. В Києві він, крім філософії, викладав „християнське православне богословіє“, але не довів до кінця обширної своєї догматики. Митрополит Самуїл Миславський переглянув, доповнив і видав догматичні трактати Феофана Прокоповича в 70-их роках XVIII в. в Кенігсбергу в 6 томах; друге видання їх було в Лейпцігу р. 1782. Були також системи догматики українських богословів архієп. Феофілакта Лопатинського, Кирила Флоринського (вихованця і потім префекта Харківського колегіума та ректора Московської Академії), архієпископів Сильвестра Кулябка і Юрія Кониського. Р. 1802 в Москві видана була скорочена „Православна Догматика“ київського ректора Іриней Фальковського.

Догматизування Феофана Прокоповича виявило в ньому схильність до протестантизму, але напрямок Прокоповича не знайшов наслідувачів в українській богословській науці. Противником Феофана Прокоповича був митрополит Рязанський Стефан Яворський, так само вихованець Київської Академії, що богословську освіту свою довершував рівно ж в латинських академіях за кордо-

ном. Але митр. Стефан Яворський був характерним представником „українців-консерваторів”. Його великий твір „Камінь віри”, скерований проти науки протестантів, не був за його життя дозволений для друку, в чому, як думають, значну роль відіграли й представлення Прокоповича. Тільки року 1728 виданий був „Камінь віри” в Москві старанням друга Яворського архієп. Феофілакта Лопатинського (слідом було в р. 1729 друге видання, в Москві ж), і р. 1730 було видано цей твір в Києві старанням архієп. Варлаама Вонатовича. Але як полеміка навколо цього твору митр. Яворського пішла поза богословською наукою та набрала характеру жорстокої політичної боротьби і зведення особистих поррахунків, — про це скажемо в іншому розділі.

Церковне проповідництво в устах і під пером українських богословів цього століття, після приєднання Київської митрополії до Москви, мало багато визначних представників, далеко більше, ніж оригінальних екзегетів Св. Письма і систематиків в області догматичного і морального богослов'я. Пригадаємо з великого числа проповідників того часу наступні імена —

Св. Дмитрій Ростовський, проповіді якого, пройняті теплою почуття, добрим повченням і високою художністю слова, так прославили проповідника, що українські й білоруські монастирі, один перед другим запрошували його до себе проживати;

Архієп. **Феофан Прокопович**, що явився представником нового типу проповіді, яку можна назвати публіцистичною, бо говорив на теми сучасних державних і суспільних реформ і подій. в пояснення їх і оправдання;

Митр. **Стефан Яворський** часто проповідував в перші роки свого місцезблутельства патріяршого престола, аж поки деякі опозиційні виступи його проти нових течій в російському державному житті та проти поведінки Петра I не спричинились до часової заборони йому промовляти з церковної катедри, що знеохотило його взагалі до проповіді (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 752);

Далі йдуть — архієп. **Феофілакт Лопатинський**, еп. Рязанський **Гавриїл Бужинський**; архієп. Новгородський **Амвросій Юшкевич**; архієп. Новгородський **Стефан Калиновський**; митроп. **Арсеній Могилянський**; свящ. **Євстафій Могилянський**; митроп. Ростовський **Арсеній Мацієвич**; архієп. Білоруський **Юрій Кониський**; архієп. Крутицький **Амвросій Зертис-Каменський**; законовчитель кадетського корпусу, потім архієп. Астраханський **Анастасій Братановський**.

Проповіді архієп. Анастасія Братановського, видані в 4 частях на початку XIX в., визначаються тим, що в них виступав він з катедри на лекучі теми сучасности, проти французької вільнодумної („розсудочної”) філософії енциклопедистів з її натуралізмом, безвірництвом, атеїзмом. Проповідник доводив своїм слухачам, що безвірник не є людиною. «Перша людська гідність, —

казав він, — слава і честь є в признанні й пізнанні Бога: в цьому розум, в цьому мудрість, в цьому слава й честь, в цьому весь чоловік. Тваринна тілесність зближує нас тільки з безсловесними. Розумний дух відрізняє нас від скотини. Але й з цим розумним духом, без благочестя до Бога, скотський є чоловік, якщо й скотина не горда з своєї переваги над людиною нечестивцем. Бо „пізнав віл того, хто придбав його, і осел хазяїна свого, ізраїль же Мене не пізнав, і люди Мої не розуміють Мене”, — скаржитесь Бог». Прекрасні слова архієп. Анастасія про потребу для людини Божого Об'явлення, про Провидіння Боже над людиною, про безсмертя душі, про джерела безбожництва.

Дальша доля української православної богословської науки була тісно пов'язана, очевидно, взагалі з історією української національної культури, яка, занепадаючи взагалі в умовах історичного лихоліття українського народу в неволі під Москвою (Лівобережжя з Києвом) і під Польщею (Правобережжя), — одночасно секуляризувалась впродовж XVIII в. в Східній Україні від ключових церковних впливів, під якими зростала особливо з кінця XVI в. На нашу думку, цей процес унезалеження національної культури від опіки Церкви, від переважаючого в ній церковно-релігійного змісту й характеру, мав би місце й при тих політичних обставинах, коли б Україна вдержала свою самостійність, здобути в перших роках повстання Богдана Хмельницького, як рівно ж і при збереженні нею широкої автономії, на умовах якої наступило приєднання України до Московщини. Доба освітнього руху і т. зв. освітнього абсолютизму, якими характеризується XVIII століття в історії Заходу перед Великою Французькою Революцією, коли могла під свої впливи, від часів Петра I, затягнути й далеко відсталу Московщину, то не могла позоставити поза цими впливами Україну, яка ніколи не цуралась Заходу і звідтіль, як ми бачили, брала шкільно-освітні зразки. Ми вище вже вказували, що причиною упадку Київської Академії було те, що „світська наука, світська освіта і школа витіснили давню школу з її церковним характером і напрямком”. Історія українського письменства, початок якого зв'язаний з прийняттям християнства, і дальший розвиток проходив в лоні виключно майже церковного життя, рівнож свідчить про наступлення вже від початку XVIII в. часів переходу нашого письменства від церковного до напів-світського і світського: кінчалась середня доба українського письменства, при самому кінці XVIII в., відкривалась нова доба світського письменства з появою друком р. 1798 знаменитої „Енеїди” Івана Котляревського.

„Енеїда” Котляревського з'явилась на підготованому впродовж XVIII в. літературному ґрунті, де йшло невпинно зближення українського письменства з народньою словесною творчістю, що користалась не з книжної, часто „вінегретної” мови, як називав Тарас Шевченко мову Сковороди, а з живої народньої мови, надзвичайно художньої, багатой поетичними образами й ліризмом. Не є на-

шим завданням слідкувати оцей процес трансформації української літературної мови і літературних форм та змісту літератури, хоч процес цей у великій мірі проходив у XVIII в. в стінах тодішньої нашої духовної школи, а як і поза її стінами, то при великій участі її вихованців, різних бакаляврів, мандрівних дяків, священників і т. д. Ми маємо тільки ствердити факт, що українська літературна продукція все більше в цих часах набирає світського характеру і змісту, — чи то в ділянці епічної творчості („Літопис Самовидця”, „Літопис Григорія Грабянки”, „Літопис Самійла Величка”, „Історія Русів”, історичні вірші; історичні пісні й думи козацького елосу), чи в ділянці ліричної творчості (духовна й світська лірика), чи в ділянці драми (від середньовічних „мораліте” і „міраклів” шкільної драми до трагедокомедій, як „Владимір, славено-російських стран князь и повелитель”... „Милость Божія от неудоб носимих обид лядських чрез Богдана Зиновія Хмельницького Україну свободившая”... та до комічно-реалістичних інтермедій і інтерлюдій). Залишючи свій батьківський, так мовити, дім — Церкву, в якому багато віків пережило українське письменство, воно чимало винесло з нього і понесло з собою далі в світогляді й в своєрідних національних емоціях на шляхах свого розвитку вже поза Церквою...

Очевидно, що українська православно-богословська літературна продукція, в зв'язку з відомою вже нам долею Київської митрополії впродовж років від підпорядкування її Московському патріархові і потім Російському Синодові, засуджена була зовсім на замирання, як окрема галузь української церковно-релігійної літератури. З огляду також на російську цензуру, яка найперше поклала свою руку на українські церковні друки, наша богословська літературна продукція зовсім влилась до кінця XVIII в., і мовою і змістом, в загальну течію російської православно-богословської науки, репрезентованої головним чином професурою чотирьох російських духовних академій. Завмерла й усна церковна проповідь в українській мові.

4. Канонізовані українські святителі XVII-XVIII вв. Інші визначні подвижники благочестя.

Мірилом духовної культури народу треба вважати не тільки ступінь освіти посеред нього, ширення розумового пізнання, стан науки і наукових дослідів, не тільки рівно ж розвиток і рівень мистецтва в різних його галузях, але й стан моральності в його житті, те чи інше наближення до високого християнського морального ідеалу, який не має для людини меж, коли Христос заповів: „Будьте звершені, як звершений Отець ваш Небесний” (Мтф. V, 48). Здається, що в житті Церкви оцей моральний критерій повинен би займати перше місце при оцінці стану церковно-громадського життя і діяльності пастирства церковного, бо звершення моральне людства є завданням Церкви Христової. Цьо-

го морального критерія бракує, на нашу думку, в таких оцінках ролі для Церкви Київської Академії, як: „Між місцевими вихованцями моголянської школи сильних богословських мислителів і взагалі визначних талантів не стрічаємо довго. Виходили добре підготовлені проповідники, каноністи, педагоги, компілятори, але не глибокі самостійні дослідники. Підпорядкування католицьким теологічним авторитетам, уставлене Моголою (?), накладало важкі кайдани на всяку самостійну думку, а далі прийшлося рахуватися ще й з московською цензурою”... (Мих. Грушевський. З історії релігійної думки на Україні. Львів. 1925. Стор. 64).

Проф. К. В. Харлампович без сумніву дає справедливішу оцінку значення вихованців Київської Академії в житті Церкви, коли підкреслює, що цілий ряд єпископів-українців (кінця XVII і XVIII вв.), в більшості високоосвічених, **визначалися своїми моральними якостями**, а тому з'явилися показною силою, що сприяла піднесенню й впорядкуванню церковного життя. „Досить сказати тут, пише К. Харлампович, — що з цих трое канонізовано (св. Дмитрій Ростовський, Інокентій Іркутський, Йоасаф Білгородський) а де-кілях являються шанованими святыми, канонізація котрих — питання тільки часу”... (Op. cit., стор. 505). Тепер ми можемо сказати, що канонізованих українських святителів з XVII-XVIII вв. маємо не трьох, а шість, бо проф. Харлампович пропустив св. Феодосія Чернігівського, канонізованого в 1896 р., а двох, — митрополита Тобольського Йоана Максимовича і єпископа Іркутського Софронія Кристалевського, — було канонізовано вже після виходу в світ капітальної праці історичної проф. Харламповича „Малоросійское влияние на великорусскую церковную жизнь” в 1914 р.

Подамо короткі життєписи цих прославлених Церквою ієрархів-українців в порядку хронологічному їх життя й блаженного упокоєння.

Св. Феодосій, архієпископ Чернігівський. Час і місце народження святителя Феодосія невідомі з докладністю. Припускають, що місцем народження було містечко Уланів на Поділлі; в кожному разі стислою батьківщиною було соняшне Поділля Правобережної України, а народився в часах польської там влади в 30-их роках XVII віку. Походив з давнього шляхетського роду **Полонницьких-Углицьких**. Батьки його священник Никита Углицький з дружиною Марією були дуже побожними; не без підстав вказують дослідники на те, що в ці часи, за Сигизмунда III, коли Українська Православна Церква, по унії 1596 р., продовжувала бути в стані нелегальному, прийняття священства батьком Феодосія, шляхтичем, свідчить вже про побожність і любов до свого народу, страдника за віру, батьків будучого святителя.

Так ще в родинному оточенні і в ранньому дитинстві святитель Феодосій дістав духовні основи для того високого благочестя, яким відрізнявся все життя. У віці від 13 до 15 літ Феодосій (ім'я його в світі не встановлене) був відвезений для науки в Київ

і вступив до Києво-Могилянської Колегії. Нема твердих даних відносно закінчення ним тодішнього курсу наук в Колегії; є деякі вказівки на те, що Феодосій виїздив для продовження освіти за границю, разом з Варлаамом Ясінським і іншими. Це було в ті часи, коли зза військових подій в добі Хмельниччини наука в Київській Колегії припинювалась. Але чернецтво, з ім'ям Феодосія (на честь основоположника, разом з Антонієм, чернецтва на Україні — преп. Феодосія Печерського) Феодосій Углицький прийняв, ще будучи студентом Колегії. Київ же був і першим місцем слухання церковного Феодосія, бо в Софійському соборі він був архидияконом. Шукаючи за тихим чернечим осередком для подвигу молитви, Феодосій залишає Київ і переходить до невеликого, у віддалі від шумливого життя, Крупицького монастиря Чернігівської єпархії (під Батурином), який славився суворим чернечим життям в ньому. Тут, в сані вже ієромонаха, Феодосій прожив три роки. За митрополита Діонісія Балабана ієромонах Феодосій стає ігуменом Корсунького Онуфрієвського монастиря Київської єпархії. Цей монастир, що знаходився на островку річки Роси, далеко від людських осель, посеред чудової природи Дніпровського правобережжя, ще більше, ніж Крупицький, відповідав стремлінням Феодосія до самотності і чернечих подвигів. Але ж в ті часи, як ми вже знаємо, бурхливі в політичному житті українського народу, були дуже бурхливими і в церковному його житті: віддалитися від того життя не судилось і ігуменові Феодосієві, освіченому посеред ченців і видатному. В Корсунському монастирі, за його ігуменства, упокоївся митрополит Діонісій в р. 1663; там же відбувся елекційний собор для виборів митрополита. Очевидно, що ігумен Феодосій не був в стороні від цих подій, внаслідок, можливо, участі в яких, ми бачимо його вже в р. 1664 ігуменом одного з давніших і важливіших монастирів нашої Церкви — Києво-Видубицького Михайлівського монастиря.

До 1688 р., впродовж 24 років, був настоятелем Видубицького монастиря ігумен Феодосій. Цей монастир, захоплений було колись уніятами і ними доведений до запустіння й упадку, Феодосій Углицький підіймає на належну висоту, впорядковуючи його зовні й підтримуючи розвиток в ньому духа подвижництва, при чому сам служить братії прикладом в суворому чернечому житті. Особа ігумена-подвижника притягала ченців до Видубицького монастиря й з інших монастирів, так що з часом біля ігумена Феодосія скупчилося немало ченців, суворих подвижників, для яких Феодосій відкрив і впорядкував старчеський скит на „острові Михайлівщина” (на землях, приналежних Видубицькому монастирю в околицях Мінська) в р. 1680. В турботах за приналежні монастиреві маєтності довелось ігуменові Феодосію пережити немало й скорбот від своєї ж церковної влади. Києво-Печерська Лавра заявляла претензії на деякі землі, що були у володінні Видубицького монастиря. Ігумен Феодосій боронив прав монастиря супроти Лаври, архимандритом якої був тоді Інокентій Гізель, б. рек

тор Феодосія по Київській Колегії. Останній звернувся за поміччю в цій справі до архієпископа Лазаря Барановича, що був тоді блюстителем Київської митрополії. Баранович наказав Феодосієві припинити справу, але Феодосій, боронячи не свої інтереси, а монастиря, справи не припинив. Тоді архієпископ Баранович за непослух заборонив Феодосія в священнослужінні, про що читаємо і в акафисті святителеві Феодосію: „Маючи щирю покору, уважав себе за прах і попіл, преблаженний Феодосіє, і заборону від архиєрея, будучи неповинним, без нарікань поніс еси”. Хоч сама заборона була неправна, Феодосій уступив і припинив справу з Лаврою, з чого задоволений був в своїх амбіціях архієпископ Лазар, пишучи в одному листі: „Преподобний отець Видубицький, підпавши під мою заборону, не торкався й епитрахилі, доки не виконав архиєрейського наказу”.

В другій половині церковного служіння Феодосія Углицького на становищі ігумена Київо-Видубицького монастиря, його діяльність виходить далеко за стіни монастиря. Архієпископ Лазар Баранович, будучи місцєблюстителем Київської митрополії з призначення московської влади, а пробуваючи сам увесь час в Чернігові, своїм намісником по управлінню митрополією призначив Видубицького ігумена Феодосія, які обов'язки останній і виконував в рр. 1678-1680. На становищі намісника місцєблюстителя в Києві Феодосій мав можливість ближче пізнати сучасний стан і потреби українсько-білоруського церковного життя; спричинилось це рівно ж і до того, що ігумен Феодосій Углицький видну ролю відіграв в історії приєднання Київської митрополії до Московської патріярхії в рр. 1685-86 (про цю ролю — т. II цієї праці, розд. XVII, 6). Феодосій Углицький належав до тої меншости вищого українського духовенства, яка в ці часи, не переслідуючи яких особистих для себе вигід, чи зза кар'єризму, вважала добром для Київської митрополії перехід її під юрисдикцію Московського патріярха на тих умовах, які від імени духовенства й гетьмана привезені були і представлені в Москві делегацією від Київського виборчого собору, очоленою якраз ігуменом Феодосієм Углицьким.

Р. 1688, коли в січні цього року помер архимандрит Єлецького Успенського монастиря в Чернігові Іоаникій Голятовський, що на цьому становищі був 19 років, ігумен Феодосій був, на бажання архієпископа Лазаря Барановича, возведений в сан архимандрита і став настоятелем Чернігівського Єлецького монастиря. Керуючи монастирем, архимандрит Феодосій був покликаний архієпископом Барановичем й до помочі йому в управлінні великою його єпархією. Подвижницьке життя, керування монастирем і Чернігівською єпархією зискали архимандритові Углицькому загальну пошану в єпархії. Почуваючи все більше свою неміч, 90-літній старець архієпископ Лазар Баранович рішив оформити становище архимандрита Феодосія і в р. 1691 звернувся до патріярха Адріана з проською про призначення йому помічником Єлецького архимандрита Феодосія; про це ж просив патріярха і гетьман Ма-

зеп. Патріярх своєю грамотою затвердив архимандрита Феодосія як „в управлінні здібного, в ділах досвідченого, мужа чесного і в громадянстві відомого”, в званні помічника глибокого старця Чернігівського архієпископа.

Скоро після цього, в р. 1692, архимандрит Феодосій, щоб мати можливість у всьому заступати зовсім ослаблого Чернігівського архипастиря, був, за згодою останнього, обраний собором представників Чернігівської єпархії, духовних і світських, на катедру Чернігівського архієпископа; хиротонія його на цю катедру довершена була в Москві патріярхом Адріаном 11 вересня 1692 р. Не відразу сталася ця небувала хиротонія супроти правил, за життя Чернігівського архієпископа; йшло листування в цій справі. Сам архієпископ Лазар не подавав просьби до почислення його в стан спокою, просячи одночасно про висвяту Феодосія. Простіше було б поставити Феодосія в єпископа-вікарія, але єпископські вікаріятства, як знаємо, у нас в тих часах ще не практикувались. Вихід був знайдений в тім, що архимандрита Феодосія висвятили не на овдовілу катедру, але ставлену архиєрейську грамоту йому видали вже після смерті архієпископа Лазаря Барановича, який упокоївся 3 вересня 1693 р. Так цілий рік св. Феодосій, будучи в сані архієпископа Чернігівського, справляв всі чинності архиєрейські від імені Лазаря Барановича.

Коротким було життя архієпископа Феодосія після смерті архієпископа Лазаря; упокоївся він 5 лютого 1696 р. Всього 31 роки управляв Чернігівською єпархією святий Феодосій. Був він в добрих, навіть сердечних, стосунках з гетьманом Мазепою. Столиця якого Батурин знаходилась в межах Чернігівської єпархії. Гетьман йшов з поміччю в церковному будівництві. Святий Феодосій заснував жіночий монастир в Печениках, відкрив скит в Любечі, докінчив перебудову Іллінського монастиря, друкарня якого була предметом особливих турбот Феодосія; захищав він пастирів від сваволі патронів: „З парафії, — пише він, напр. шляхтичеві Забіллі, — належить по закону усувати, притягнувши до духовного суду... Так буде безгрішно”. Але найбільший вплив на свою паству мав архієпископ Феодосій прикладом власного свого святого життя. В цьому відношенні святий Феодосій, за словами його життєписців, був подібний до світильника, який своїм тихим світлом освітлював Чернігівську єпархію і всіх грів теплотою свого серця; не грошолобець, суворий постник-подвижник, відрізнявся він і глибокою покорою.

Коли святий упокоївся, чесні мощі його були поховані в катедральному Борисоглібському соборі, в приготовленім склепі, який не замурувався впродовж 40 днів. Вже в цім часі виявилось нетління мощів святого, а також при його домовині стали довершуватися чудесні цілення. Тому наступник Феодосія на Чернігівській кафедрі архієпископ Йоан Максимович розпорядився збудувати для домовини святого в фундаментах собору муровану печерку з одним вікном і ходом до неї з собору. Від то-

го часу віруючі почали звертатися до молитовного заступництва святителя перед престолом Божим. Почитання святителя Феодосія Чернігівського, чим далі, все більш ширилось, як множились чудесні випадки помочі по молитвах перед мощами угодника Божого.

Паломництва до Чернігова, до гробу святителя Феодосія були зо всіх кінців Російської держави. З кінця XVIII в. заховались записи чудесної помочі людям святителя. Врешті, в кінці XIX в. утворена була Синодом комісія, під предсідництвом єпископа Чернігівського Антонія, для переведення встановленої процедури в справі канонізації Чернігівського святителя Феодосія, що упокоївся 200 років тому назад. Урочистість прославлення Церквою святителя Феодосія Чернігівського, з відкриття мошів його, перенесених з печерки в Борисоглібському соборі до сусіднього давнішого собору (XI в.) Спасо-Преображенського, відбулась 8 і 9 вересня 1896 р. Богослужби були очолені Київським митрополитом Йоаникієм; богомольців, що наповнили Чернігів в ці дні, було до ста тисяч; чудесних цілень недужих зареєстровано до 20. Заслуговує на увагу, що на відкриття мошів святителя Феодосія багато прибуло розкольників вчителів і начотчиків з Дону, Кубані і інших місцевостей. Вони їхали сюди, щоб перевірити, чи дійсно може бути нетління мошів в Православній Церкві в Росії після патріярха Нікона, при котрому відпала та Церква, на думку старообрядців-розкольників, від „давнього благочестя”. І ці старообрядці були вражені, будучи свідками чудесних цілень при мошах святителя, особливо одного розбитого параличем, що був розслабленим впродовж вже 15 років. Для розкольників відкрили моші, і старообрядці побожно припали до них. Начотчик у сльозах скрикнув: „Тепер вірю, прости, угодниче Божий!” (Е. Голубинський. Історія канонізації святих в русской церкви. Москва. 1903. Опис урочистого прославлення святителя Феодосія Углицького, архієпископа Чернігівського, на стор. 509-515).

Тисячі паломників щороку йшли на богомілля до нетлінних мошів українського святителя XVII в. Феодосія, архієпископа Чернігівського аж ось в 20-их рр. XX віку, коли політична влада в Україні опинилась допустом Божим в руках комуністів-безбожників, моші св. Феодосія Углицького були взяті комуністами з Спасо-Преображенського Чернігівського Собору і відвезені спочатку до шпіталю для „анатомірування”. «Нетління і дійсність святих мошів стала при цьому ще більш очевидною. Окремії комісії, викликані з Києва, як повідомляла „Українська Трибуна”, довелося зазвяти про особливості „хемічного складу” чернігівського ґрунту. Після цього большевики вивезли св. моші з Чернігова» . . . (Ігумен Антоній. „Святитель Феодосій Архієпископ Чернігівський”. Православний Путь. 1951. Стор. 17-18). Пам'ять святителя Феодосія Углицького, архієпископа Чернігівського, святкується нашою Церквою 9/22 вересня (день відкриття його мошів) і 5/18 (день його упокоєння).

Св. Димитрій, митрополит Ростовський. В грудні 1651 р. в родині козацького сотника Сави Туптала і дружини його Марії народився син, названий в св. Хрещенні Даниїлом (світське ім'я святого Димитрія). Родина проживала тоді в м. Макарові на Київщині, де сотник Сава Туптало, з наказу Богдана Хмельницького, стояв з своїми козаками для прикриття Києва від поляків, а також для захисту місцевої людности від грабунків і насильства. На 10-ому році життя хлопцят родина переселилась до Києва, де Сава Туптало набув садибу „на Подолі у Притського Николо“, де пізніше знаходився Флоровський жіночий монастир. Грамоти навчився Даниїл ще вдома, від батьків, по церковних книжках, — вивчив часослов, псалтир; виховання в домі було релігійне, батьки були глибоко віддані православної вірі. В р. 1662 вступив Даниїл для дальшої освіти до Київсько-Могилянської колегії, але він не скінчив її, бо з причини лихоліття і наука в ній в 60-их рр. XVII стол. припинювалась, а будинки її стали жертвою пожежі р. 1666 коли, за гетьмана Брюховецького, виникала була навіть думка щоб колегію Київську зовсім закрити. Отже, не більше трьох років учився в колегії будучий святий Димитрій. В 1668 р., не маючи ще 18 років, Даниїл Туптало приймає, за благословенням і його батьків, чернечий постриг з ім'ям Димитрія в Київсько-Кирилівському монастирі. Духовним батьком його був ігумен Кирилівського монастиря Мелетій Дзик, що був префектом Київської колегії, коли вчився в ній Туптало. Цей ігумен був в р. 1666 делегатом в Москву від київського духовенства з домаганнями, щоб дозволено було вільно вибрати на митрополічу катедру кандидата. Вплив Мелетія Дзика на св. Димитрія був безсумнівний, бо ж в Кирилівському монастирі проживав довший час Димитрій ще й до постригу, послушником. Неспокійні часи в житті громадському і всенародньому в Україні, нещастя родинне (батька Димитрія полонили поляки, і він був в полоні в роках 1670-74) поглиблювали в серці побожного юнака молитовні настрої і виробляли вдумливе до людського життя відношення. Це стало фундаментом при широкому знанні духовної літератури, набутому постійним читанням, для утворення християнського світогляду, з яким святий Димитрій виступає перед нами, як отець Церкви, в цілому ряді своїх творів, головне ж в безсмертних „Четьї-Мінеях“.

Після чернечого постригу в Київсько-Кирилівському монастирі св. Димитрій, впродовж більше 30 років (1668-1701), проживав в різних українських, почасти й білоруських, монастирях. Під покровом цих святинь, в атмосфері любови до душі св. Димитрія монастирського укладу життя, проводив він і своє життя в молитві, читанні й праці над проповідницькими, богословськими та церковно-історичними творами. Його знамениті „Четьї-Мінеї“, або „Життя святих“, були писані ним, підготовлялись до друку і друкувались (в Печерській Лаврі) найбільше в цей час перебування св. Димитрія в монастирях. Там душа автора „Життя святих“ глибоко проймалась побожними настроями і житійного матеріалу в руко-

писних і книжних джерелах, і монастирськими богослужбами великих свят і в пам'ять святих, що разом давало відповідне надихнення для такої праці, як оповідання про життя святих членів Церкви, приналежних по смерті до Церкви Небесної, в науку і приклад членам Церкви Видимої, суцїої на землі.

Причиною частих переходів св. Дмитрія з одного монастиря до другого було не тільки бажання його самого, що любив подорожувати для поклоніння православним святинам, але ще більше ревність і старання самих монастирів бачити в себе і чути проповідника, слава про красномовство й теллі почуття проповідей якого пройшла по всій Київській митрополі. Після Київо-Кирилівського монастиря бачимо св. Дмитрія в Густинському Св.-Троїцькому монастирі, де в День Св. Духа в 1675 р. він був рукоположений архієпископом Лазарем Барановичем в сан ієромонаха (тільки після 7 років в чернецтві!). Пізнавши ближче ієромонаха Дмитрія, Лазар Баранович перевів його до Чернігова, як проповідника при архієпископській катедрі, з перебуванням в Чернігівському Іллінському монастирі. В 1677 р., з дозволу архієп. Лазаря, відбув св. Дмитрій, на запрошення, до Неводворського Успенського монастиря на Білорусі. Стамвідти переїздить він, знов на запрошення, до Вільни, до братського Св.-Духівського монастиря, де перебуває й проповідує впродовж двох місяців. З Вільни переїздить св. Дмитрій до Слуцького Преображенського монастиря, на запрошення єпископа Мстиславського Феодосія Василевича, відомого борця проти унії. Тут проживав св. Дмитрій, проповідуючи, в рр. 1677-79, хоч і архієпископ Лазар і гетьман Самойлович вже вимагали повернення його до Чернігова. Повернувшись в Україну, св. Дмитрій оселяється (на бажання, видно, гетьмана) в Батуринському св. Миколаївському монастирі (Крулецькому), де провів два роки. В 1681 р. братія Максаковського Преображенського монастиря (Чернігівської єп.) обрала собі за ігумена ієром. Дмитрія Туптала. Поставлення в ігумени св. Дмитрія відбулось в Чернігівській катедрі. Архієп. Баранович, благословляючи молодого, 30 років, ігумена, подарував йому гарний посох. «Так гарно відпустив мене, — записано в діяріуші св. Дмитрія, — ніби батько рідного сина; подай йому, Господи, вся блага по сердцю його».

Ігуменом в Максаковському монастирі св. Дмитрій пробув недовго. В р. 1682 стає він, на бажання гетьмана, ігуменом Батуринського Миколаївського монастиря, але в наступному 1683 р., в день свого ангела 26 жовтня, зрікається ігуменства: не по душі було дійсно смиренному св. Дмитрієві ігуменом, владою в монастирі бути, користати постійно з ознак пошани з боку гетьмана. В квітні 1684 р. переїздить св. Дмитрій до Київо-Печерської Лаври зв'язку з дорученням йому архимандритом Лаври Варлаамом Ясінським укладання житій святих, про що вище було вже розповідено нами. Проте, від праці над укладанням житій святих в Лаврі, ігумен Дмитрій змушений був, з наказу митрополита Гече-

она, вернутися на ігуменство до Батуринського столичного монастиря. До Києва він час-до-часу наїздив в справах друкування Четьї-Міней.

Р. 1692 св. Димитрій знову зрікається ігуменства, щоб цілком присвятитися церковно-літературній праці, проживаючи в Батуринському монастирі. В 1696 р. він погодився на посилені просьби зайняти становище ігумена Кирилівського монастиря, в якому 28 років тому сам прийняв постриг і ктитором якого був тепер його батько. Але ігуменство це було дуже коротким, бо св. Димитрій був іменованій архимандритом Єлеського Успенського монастиря (під Черніговом), коли в 1696 р. архимандрит цього монастиря Іоан Максимович був обраний на катедру архієпископа Чернігівського після смерті архієпископа Углицького. До всіх названих вище монастирів, з якими зв'язано життє св. Димитрія, треба додати ще Глухівський Петропавлівський монастир, управління яким доручено було ігуменові Димитрію ще архієпископом Феодосієм, а яким Димитрій керував через намісника, і Новгород-Сіверський монастир Всемилоствитого Спаса, в якому в р. 1700 було написано архимандритом Димитрієм „Мартиролог, або мученикословіє. житія святих, по місяцях і числах коротко зібрані, в собі содер-жащее”. Це було значно скорочене видання житій святих, ново написане на підставі повних „Четьї-Міней”, коли св. Димитрій був вже архимандритом Новгород-Сіверського монастиря.

6 грудня 1700 р. був царський указ Київському митрополитові Варлааму, щоб прислав митрополит не пізніше лютого 1701 р. в Москву переяславського єпископа Захарія Корниловича і новгород-сіверського архимандрита Димитрія для вибора одного з них на вільну катедру Митрополита Тобольського (в Сибіру). Митр. Варлаам відпустив їх, але з неохотою. Він писав цареві про своє бажання, щоб скорше повернули обох, єпископа Захарія, як помічника йому в старечій немочі, а архимандрита Димитрія, для скінчення ним дуже пожиточних для Церкви книг, тобто Четьї-Міней. Архимандрит Димитрій прибув до Москви 10 лютого 1701 року з намісником новгород-сіверського монастиря Генадієм, трьома ієродияконами і 17 служками. Митрополитові Варлааму вернули єпископа Захарія, а архимандрита Димитрія Туптала висвятили в Москві на Тобольську митрополичу катедру 23 березня 1701 року. Це вже було після смерті патріярха Адріяна, і є припущення, що це поставлення архимандрита Димитрія довершене було по рекомендації митрополита-українця Стефана Яворського, який почав входити в силу при царі Петрі I. Митрополит Димитрій довго не виїздив до далекого Тобольська, очікуючи літньої пори для подорожі і царя, що перебував у Воронежі, а далі зробив представлення цареві, що з причини слабого свого здоров'я навряд чи буде він придатний для служіння в суворому Тобольську, де також буде тяжко йому довести до кінця великі „Четьї-Міней”. Цар пішов назустріч його просьбі: митр. Димитрій увільнений був від

Тобольської катедри і призначений 4 счня 170 р. на вільну кафедру митрополита Ростовського.

Великим Постом 1702 р. прибув святий Димитрій до свого кафедрального міста Ростова, до якого християнство прийшло з Києва ще при св. князі Володимирі Великому. Але, не вважаючи на 700-літнє існування Ростовської катедри і єпархії, не вважаючи на те, що в Ростові збудовані були в XVI-XVII вв. чудові церкви з надзвичайно художніми оздобами й мозаїчними образами в них, святителя Димитрія, який до того не знав церковного життя Великої Росії, проживши піввіку в Україні й на Білорусі, вразили звичаї й стан церковно-громадського життя в Ростовсько-Ярославській області. Ці тяжкі враження святителя бачимо, напр., в словах одної з його проповідей в Ростові: „Окаянні наші часи! Не знаю, за кого й взятися потрібніше: за сіячів, чи за землю, за ієреїв, чи за серця людські? Сіячі не сіють, а земля не приймає. Ієреї не дбають, а люди блукають”... В посланнях святителя Димитрія, проповідях, інших творах малюється сумний стан духовенства і пастви, невігластво, забобони, велике поширення в єпархії розколу старообрядчества. Митр. Димитрій того ж р. 1702, на осінь, відкриває в себе в Ростові семінарію, в складі трьох клас: латинської, грецької й словянської; викладалась і польська мова (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 704). Семінарія була встановлена, але призначалась головню для підготовки хоч трохи освіченого духовенства. Сам святий був душею цієї школи, одної з перших латинських шкіл на Московщині. Часто навіщав класи, вивіряючи сам для здібніших Св. Письмо, вчив укладати й промовляти проповіді, дбав про духовні шкільні вистави. Слудей співали за митрополичими богослуженнями, кількох брав з собою при об'їздах єпархії і т. д. В семінарії панувала атмосфера родинного життя, рідка по школах тих часів, дякуючи батьківському відношенню до єпархіяльної школи святителя Димитрія. Але недовго проіснувала духовна семінарія в Ростові. Митрополит Ростовський Арсеній Мацієвич, який написав житіє святителя Димитрія, свідчить, що вона проіснувала п'ять років; другі, як проф. Шляпкін, вважають, що вона була закрита вже в 1705 р. Причиною закриття була недостача засобів на удержання семінарії, і закриття її Манастирський Приказ, як свідчить про це сам св. Димитрій в листі до Іова, митрополита Новгородського. „Я, грішний, прийшовши на престол Ростовської пастви, відкрив було школу грецьку і латинську; ученики повчилися років два і більше, і вже почали було розуміти добре граматику. Але допустом Божим на перешкоді стала вбогість архиерейського дому. Той, що утримує нас (Манастирський Приказ), нагнівався, ніби багато витрачається на учителів і учеників, і відняли все, чим архиерейському дому харчуватися”.

Семилітнє (1702-1709) служіння святителя Димитрія на Ростовській кафедрі було повне ревних турбот, щоб піднести освітній і моральний рівень в церковному житті єпархії, де так сильні були до того ж розколу-вчителі. Одночасно не залишав святий,

як про це була мова вище, літературних своїх праць, яких залишилось після нього, крім капітальних „Четы-Мінеї”, скінчених виданням в р. 1705, до 20. Останнім його твором була „Летопись, сказующая діяння от начала миробитія до Рождества Христова”. Це є рід біблійної історії, необхідної особливо в ті часи для духовенства.

Як святе було життя митрополита Димитрія, так блаженна була й смерть святителя. Вечером, перед ніччю, в яку упокоївся, митрополит казав покликати півчих; слухав він спів укладених ним самим кантат: „Иисусе мій Прелюбезний”. . . Відпустивши всіх, залишив Саву Яковлева, який був переписчиком його творів, і з ним довго розмовляв, згадуючи своє дитинство, юнацькі роки на рідній Україні. Скінчивши бесіду, благословив юнака і поклонився йому, дякуючи за поміч в переписуванні творів. Той розплакався, а владику ще раз подякував за поміч. Святитель пішов до своєї молитовної келії і віддався молитві, а на ранок 28 жовтня 1709 року знайшли його в молитовному положенні перед свв. образами спочилого. Грошей після нього не залишилось. До гробу вложені були, згідно з його заповітом, чернові рукописи його творів. Ховав святителя Димитрія митрополит Рязанський Стефан Яворський, з яким був дуже близький св. Димитрій. Поховано було митрополита Димитрія Ростовського в Ростовському Св.-Яковлівському монастирі. Нетлінність мошів святителя Димитрія виявлена була в часах перебування на митрополичій кафедрі ростовській митрополита Арсенія Мацієвича, який і порушив справу канонізації святителя Димитрія в р. 1752. Відкриття ж мошів і прославлення Церквою св. Димитрія, митрополита Ростовського, було довершене в 1757 році. Пам'ять його святкується нашою Церквою 21. IX/4. X і 28. X/10. XI.

Св. Іоан, митрополит Тобольський. Походив святитель Іоан з української православної шляхти, з роду Максимовичів; властивим прізвищем його було Васильківський, а від імени батька Максима став він Максимович, себто звернення по батькові („отчество”) обернулось в фамільне прізвище (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. XI. „Здається, що обернення отчества в фамільне прізвище, як то було в Україні, довершилось у Великоросії не без впливу українців”, — каже тут проф. Харлампович). Народився Іоан Максимович в Ніжині на Чернігівщині; батьки його були заможні, щедро жертвували на будову й прикраси свв. храмів. Народився Іоан, який був старшим сином в родині, в р. 1651; був він, виходить, ровесником св. Димитрія Туптала, з яким був і товаришем по класі в Київско-Могилянській колегії, куди батьки віддали його після першого навчання й виховання в церковному дусі вдома.

Після скінчення Київської колегії Максимович залишився в Києві, був де-який час учителем в колегії. В р. 1676, маючи 25 років, прийняв в Київско-Печерський Лаврі чернечий постриг з ім'ям і в чернецтві Іоана. Після висвяти в ієродиякона і в ієромонаха Іоан Максимович скоро зайняв становище офіційного казнодії,

або проповідника Печерської Лаври. Талановитий проповідник, ієромонах Іоан присвячував багато часу на глибше вивчення Св. Письма, творів отців і учителів Церкви; для внутрішнього самовиховання вів бесіди з старшими духовно-досвідченими ченцями, подвижниками Лаври і других київських монастирів. Відомий став о. Іоан і як церковний лисьменник; перу його належать до 12 назв книг для духовно-повчального читання; особливо любив він писати на релігійні теми довгі твори віршами.

Після 5 років на становищі лаврського проповідника, ієромонах Іоан Максимович був призначений намісником Новопечерського Брянського Успенського монастиря (найбільше відомого під назвою „Свенського“), на якому становищі й пробув ряд років, від 1681 до 1696 р. Монастир цей, на пограниччі з Московщиною, був заснований р. 1288 Чернігівським князем Романом Михайловичем в пам'ять чудесного сцілення від ікони Богородиці, привезеної з Києва. Монастир цей від того часу зберігав якийсь зв'язок з Києвом, хоч знаходився в межах Великої Росії. В 1680 р. Київська Лавра заявила в Москві претензії на цей монастир, що він раніше ніби належав до неї. Цар Федор Олексієвич, який доброзичливо ставився до українців, пішов назустріч цим домаганням Лаври і віддав їй Брянський монастир „для тихого пристановища в потрібний час військових дій“, щоб „печерська братія та її архимандрит були безпечні в його державі великоросійському місті Брянську“. Так на підставі царської грамоти від 10 березня 1681 р. Брянський Свенський монастир став приписним до Києво-Печерської Лаври і отримав назву, по окремому чолобиттю Лаври, „Новопечерського“ монастиря (К. Харлампович. *Op. cit.* Стор. 302). Ієромонах Іоан Максимович і був першим намісником від архимандрита Лаври в цьому монастирі, займаючи становище „Новопечерського“ намісника впродовж 15 років. Архимандрит Інокентій Гізель дякував цареві й патріярхові за передачу Брянського монастиря Лаврі. Але в самому монастирі були дуже незадоволені цією передачею. Свідчить про це одна чолобитна, подана в Москву на намісника Іоана Максимовича 30 червня 1682 р. від келаря Пафнутія з братією (9 пострижеників Брянського монастиря). Автори її посилаються на те, що пишуть також від імені вкладчиків — брянських поміщиків і всяких чинів людей міста Брянська, від робітників монастиря, монастирських селян і „бобилів“. Жалоба ця є дуже характерною як для о. намісника Максимовича, так і для відносин, які повставали поміж адміністратором монастиря — українцем і великоруською братією в тому монастирі. Бо тіло цієї жалоби — національні симпатії і антипатії, що так відчувались і в церковно-монастирському житті.

Жалобщики пишуть на о. Іоана, „з Києва призначеного в намісники“, що він скоро заповнив їхній монастир „поляками і черкасами“. „Забувши страх Божий, наших священиків московських: дияконів і крилошан, пострижеників наших, вислав з монастиря всіх до одного чоловіка (але ж чолобитчики залишились?), а на-

брав священників і диякон в і крилошан чужоземц в зарубезних". . . Також і слуг манастирських, батьки яких і діди і прадіди „мног побити на ваших государевих службах, інші в полон забрані", ще інші самі зістарілись на безпорочних вам, государям, службах, — всіх розігнав з манастиря оний намісник, а замість старовинних слуг набрав в манастир „невідомо яких людей польської і черкаської породи". . . Далі, розуміється, йде мова в чолобитній про матеріальну руйнацію манастиря о. намісником з Києва, що вів до Київ-Печерської Лаври переправляє старовинні речі з манастиря. З національного погляду цікава скарга, що о. намісник „борхати, камки і отласи перешив на свої короткі київські ризи. на свій покров, а московські ризи і стихарі у ніщо поставив" коли ті „риз и стихарі многі від вашого государевого подавання". . . Навіть „келії старовинної роботи по своїй прихоті" наказав о. намісник ламати і робити нові „польські світлиці по своєму звичаю". Жалобщики просили государей, щоб по-старому дали манастиреві знову архимандрита „з шапкою (митрою), з огляду на близькість Брянська і щорічного ярмарку в ньому, на який приїздить багато торгових людей, не тільки московських, але й греків, сербів, волохів, білорусів, щоб манастиреві не бути в пониженні й руйнації". Врешті вказували, що й приписано манастир до Лаври неправедно, що й документів, ні свідoctва книг на це нема, — манастир існував 400 років незалежно . . . Новопечерський намісник дав свої вияснення на неправдивий донос і просив перестати „розиск". З того, що о. Максимович залишався після той чолобитної намісником ще більше 10 років, бачимо, що жалобщики не мали успіху, багато було й наклепів в чолобитній. Резолюція ж Москви, після розиску, була така, щоб намісник неслухняних ченців і „смустьянів" відпускав з манастиря, куди хочуть відійти, але висилати їх з манастиря не можна. Коли ж намісник буде руйнувати манастир, то про це буде тоді указ архимандритові Печерському. Залишається, одначе, той факт, що Новопечерський Брянський манастир при намісникові о. Іоані Максимовичу набрав українського характеру не тільки по своєму складу, і що багато ченців великоросів, з мусу чи добровільно, той манастир залишило

Не належав, одначе, намісник о. Максимович до засадничих противників московського втручання в українське церковне життя; це ми бачимо з його ролі делегата від Лаври в Москву в р. 1688, коли Печерська Лавра домагалась, ставши ставропігіяльним в управлінні московського патріярха, повного відокремлення від київського митрополита (Див. вище розд. I, 2). Коли святитель Чернігівський Феодосій відчув потребу в допомі, з огляду на свій стан здоров'я, він викликав до себе з Брянська в 1695 році ієромонаха-намісника Іоана Максимовича і запропонував йому архимандритство в Єлецькому манастирі, настоятелем якого був сам архиєп. Феодосій майже до смерті. В архимандрити Єлецького манастиря був поставлений в р. 1696 в Москві Іоан Максимович. Скоро після того упокоївся і св. Феодосій Углицький. Після смерті

святителя Феодосія, на Чернігівську катедру були переведені, з благословення патріярха і дозволу царського, вибори; обрано було архимандрита Іоана Максимовича, який і був висвячений на Чернігівську архипастирську катедру в Москві, патріярхом Адріаном 10 січня 1697 р.

Чернігівською паствою керував святий Іоан Максимович 14 років. На початку свого архиерейства він дуже занедужав. Але, саме в час високої гарячки, кличе владика свого келейника і дає розпорядження, що завтра буде архиерейська служба. Думали, що це було сказано в забутті, але ослухатися не посміли: все було приготовлене до св. відправи. На ранок святий Іоан дійсно встав здоровим і відправив Божественну літургію, після якої об'явив в храмі, що напередодні з'являвся йому святий Феодосій і сказав: „Не сумуй, брате! Господь почув молитви твої, і ти будеш здоровий, вставай і приготуєся правити літургію, — це тобі знамя”. Тоді ж архієпископ Іоан написав у віршах „похвалу” святих Феодосію, в якій свідчив про нетління мощів святих, а це вже тоді стало початком прославлення св. Феодосія Углицького. Від того ж часу ім'я святих Іоана тісно зв'язувалось в народі на Чернігівщині з ім'ям святих Феодосія.

Архієпископ Іоан Максимович користав з любови й пошани в народі; часті його богослужби, в час яких завжди виголошував гарячі й глибоко повчальні проповіді, добротворіння бідним, турботи про піднесення освітнього рівня духовенства, з якою метою виникла при ньому Чернігівська колегія, подвижницьке особисте життя архипастиря, — все це витворювало в духовенстві й народі повагу до святих Іоана, як на друга блаженного угодника Божого, попередника його на кафедрі — святих Феодосія. І тому дуже жалкували за улюбленим архиєреєм, коли розійшлась чутка про призначення архієпископа Іоана в далекий Сибір, на катедру митрополита Тобольського і всього Сибіру.

На цю катедру призначено було царською владою архієпископа Іоана Максимовича 11 березня 1711 р. з рекомендації, як думають, митрополита Стефана Яворського, який був тоді місцеблюстителем патріяршого московського престолу. На кафедрі митрополита Тобольського був святий Іоан до своєї блаженної кончини, яка наступила 10 червня 1715 року. Про Тобольського святих Іоана ще за життя його оповідали в Тобольську, що він — великий постник, більшу частину ночі проводить в молитві, по ночах навіщає також бідних і просить їх „Христа ради” прийняти від нього поміч; що він милостивий до всіх, не забуває й ув'язнених. Багато дбав святий Іоан про місійну працю посеред поганів в Сибіру, допомагаючи в місійних подвигах знаменитому місіонерові схимонахові Федору Лещинському (про цього українського ієрарха буде мова нижче). Після смерти святих віра в народі в його святість не тільки не зменшилась, а ще збільшилась, дякуючи чудесним скіненням, що подавались недужим після широким молитов коло гробу святих. Соборним тобольським духовен-

ством було багат записано випадків лагодатної помочі святителя Іоана. Ці чуда і почитання пам'яті в народі спричинили утворення вже в наших часах Синодом комісії в справі канонізації святителя Іоана, митрополита Тобольського. 21 січня 1916 року нетлінні останки святителя Іоана були признані святими мощами по постанові Синоду Рос. Церкви, і святитель Іоан причислений до святих Православної Церкви. Людністю Сибіру й Урала пам'ять митрополита Тобольського св. Іоана Максимовича свято почитається; у нас мало хто й чув про цього святителя-українця, прославленого Церквою через 200 років після смерті, в час першої світової війни. Мощі святителя Іоана Тобольського почитують в Тобольському зимовому соборі, в приділі, присвяченому на честь цього угодника Божого. Пам'ять св. Іоана, митрополита Тобольського, а перед тим архієпископа Чернігівського, святкується Церквою 10/23 червня.

Св. Інокентій, єпископ Іркутський. Подвижником віри і благовістя Євангелія Христового посеред монгольських поганських народів в далекому східньому Сибірі був святий Інокентій, єпископ Іркутський. Мало маємо відомостей з особистого життя українського святителя Інокентія; невідомий навіть рік його народження. Походив св. Інокентій з старовинного українського шляхетського роду Кульчицьких на Волині, але батьки його переселилися на Чернігівщину. Інокентій, в світі Іоан Кульчицький, одержав богословську освіту в Київській Академії в останніх роках XVII в. В Києві ж вступив він в число братії Києво-Печерської Лаври, де прийняв чернечий постриг з ім'ям Інокентія і висвячений був в ієромонахи в 1708 р. В скорому часі молодий вчений чернець, з наказу церковної влади, залишає Київську Лавру і Київ, щоб вже ніколи не послужити йому посеред рідного свого народу. Призначений на педагогічну службу до Московської Академії, ієромонах Інокентій Кульчицький близько 10 літ, приблизно в рр. 1710-1719, був там учителем таких предметів, як граматики, філософія, метафізика, моральне богослов'є, а також і префектом (в р. 1714). В 1719 р. ієромонах Інокентій був викликаний до Александро-Невського монастиря (потім — лавра) в Петербурзі; з цього монастиря, комплектованого більш з ченців з освітою, брали тоді переважно військових і морських (на військові кораблі) ієромонахів, а також і в заграничні посольства та місії. Ієромонах Інокентій теж дістав тут становище морського оберієромонаха, але на цьому становищі пробував недовго, бо вже 5 березня 1721 р. був висвячений на єпископа Переславського (титулярне єпископство на кафедрі Переславля Залеського, Володимирської обл.), з призначенням до Пекінської місії в Китаї.

Росія мала з Китаєм торговельні зносини; немало купців подорожувало туди; інші самі, чи їхні представники, оселялись в Китаї на довгий час і потребували духовної обслуги. Так виникла російська православна духовна місія для Китаю, яка могла, обслуговуючи своїх, ширити поволі християнство і посеред тубільців.

На чолі цієї місії стояв спочатку архимандрит, але коли китайський уряд проявив доброзичливе відношення до православної місії, то рішення було поставити на чолі її єпископа, який міг би не тільки проповідувати там Євангеліє, але й поставляти священників з місцевої людности, наверненої на християнство, організувати тут місцеву церкву під Рос. Синодом. Першим єпископом на чолі Рос. духовної місії в Китаї й було поставлено святителя Інокентія Кульчицького. Але оо. єзуїти, які здавна мали вже в Китаї свої католицькі монастирі, церкви, біскупів, священників, місіонерів, навіть семінарії, звжили заходів, щоб китайська влада не впустила до Китаю єпископа Інокентія. Отже, під різними претекстами, святитель Інокентій двічі не був пропущений пограничними китайськими властями.

Йшли довгі переговори російського уряду з китайським про пропуск рос. духовної місії, на чолі з єпископом, і святитель Інокентій впродовж 5 років залишався в неясному і тяжкому положенні, замешкуючи до 1725 р. в Селенгинську, за Байкальським озером, а з 1725 р. в Іркутському Вознесенському монастирі. Але, переносячи терпеливо в цьому часі усякі скорботи, недостачі, пониженья, святитель Інокентій вже й тепер взяв добровільно на себе труд апостольського подвигу, проповідуючи Євангеліє поганським племенам східньої Сибірі — бурятам, тунгусам, якутам.

15 січня 1727 р. святитель Інокентій був призначений на катедру новоутвореної Іркутської і Нерчинської єпархії, виділеної з обширної Тобольської єпархії. Організуючи нову, дуже розкидану, хоч і малолюдну, єпархію, заселену людьми або зовсім дикими, або у зносинах грубими, маючи завжди недостачу і в храмах і в духовенстві, єпископ Іркутський особливо трудився, щоб просвітити світлом віри Христової поган — тубільців. Він впорядкував школу, яка й перед тим була в Іркутському Вознесенському монастирі, на власні кошти відкрив нову школу (Вознесенський монастир був в 10 км. від Іркутська), сам викладав там школярам Закон Божий, підготовляючи здібніших з них на майбутніх проповідників Євангелія посеред язичників. Багато й часто святитель подорожував по своїй величезній єпархії в цілях місійних і окрестив він тисячі людей з тих поганських племен. Життя його, повне труду й невідностей включно до того, що в Іркутську не мав він дому, а тулився чи в помешканнях соборного духовенства, чи в кого з іркутських громадян, могло бути прикладом великого терпіння. Був св. Інокентій правдивим другом людей — грішників в покайнанні їх і бажанні стати кращими; всіх він притягав своєю простотою, доступністю, некористолюбством, християнським смиренням, кротістю, подвижництвом в особистім житті і був для ластви високим зразком моральної чистоти і святости.

Серед неперестанних і тяжких трудів і недостатків святитель Інокентій застудився восени 1731 р. і 27 листопада того ж року упокоївся. Поховано було святителя у Вознесенському монастирі під Тихвинською церквою. В 1764 р., коли переводились в цій цер-

кві ремонтні роботи, моші святителя Інокентія знайдені буди неглібними. Останки святителя тоді положені були в багатій гробниці в соборній церкві того ж Вознесенського монастиря. Вони прославились в тім краю чудесними скіленнями недуг людських по молитвах перед гробницею угодника Божого, єпископа Інокентія. Але тільки 9 лютого 1805 р. відбулась церковна урочистість відкриття св. мошів і загально-церковного прославлення пам'яті славного апостола Сибіру, українського святителя Іркутського. Увесь Схід Сибіру свято шанував дні пам'яті свого архієпископа-місіонера, святителя і чудотворця Інокентія, єпископа Іркутського; дні цієї пам'яті — 26. XI/9. XII і 9/22. II.

Св. Іоасаф (Горленко), єпископ Білгородський. Святитель Білгородський Іоасаф, у світі Іоаким Горленко, народився 8 вересня 1705 року. Батьками його були Андрій і Марія Горленки; з роду Горленків, в якому були родинні передання, що їх давні предки походили з Сербії, на Лівобережній Україні були полковники Прилуцького козацького полку; мати ж будучого святителя Марія була донькою Миргородського полковника, а потім українського гетьмана (1727-1734) Данила Апостола. Отже можна сказати, що походженням св. Іоасаф належав до вищої козацької старшини, або до української тодішньої аристократії. В батьківському домі Іоакима дотримувались побожні традиції, в яких і виховувався він з раннього дитинства. Батько його був вихованцем Київсько-Могилянської Академії, тітка й дядько по батькові прийняли чернечий постриг.

До Київської Академії віддано було в науку й на виховання також молодого Іоакима Горленка. Пройнята з дитинства побожністю, вражлива душа його, під вражіннями перебування посеред величких святинь київських, прийняла замолоду рішення віддати себе виключно на служіння Богові, вступивши до монастиря. Але коли у 18 років він відкрився у своєму замірі батькам, то батьки спротивились, боячись, щоб юнак не пошкодував потім, покинувши так рано світське життя. Тільки ж юнак проявив тут тверду волю, якою відрізнявся, як зобачимо, усе своє святе життя. Залишивши Академію, Іоаким йде послушником до Межигірського Спаса (монастир запорожців під Києвом); батьки не відають, де подівся син. В жовтні 1725 р., коли йому сповнилось вже 20 років, Іоаким приймає в Межигір'ї чернецтво з ім'ям Іларіона і дає знати про це батькам. Тоді батьки прислали йому своє благословення.

21 листопада 1727 р. в Київсько-Братському Шкільному монастирі посвящається в мантію Іларіон з ім'ям Іоасафа; в 1728 р. був рукоположений в сан ієродиякона і призначений учителем нижчої класи Академії. Тільки через 6 років, в листопаді 1734 р., був висвячений о. Іоасаф в ієромонахи, з причисленням до клиру Софійського катедрального собору, а ще через рік був призначений членом Київської Духовної Консисторії. В червні 1737 р. ієромонах Іоасаф поставлений був в сан ігумена і призначений настоя-

телем Мгарського Преображенського монастиря (під м. Лубнями на Полтавщині), де спочивали мощі св. Афанасія Лубенського, патріярха Царгородського (див. т. II цієї праці, розд. XV, 4). Сам зуворий чернець-подвижник, ігумен Іоасаф вимагав тої ж моральної висоти й заховання монастирського уставу в житті монастиря, проявивши при керуванні монастирем великі адміністративні здібності. В р. 1742 ігумен Іоасаф був в Москві і Петербурзі за жертвами на відбудову монастирського собору в Мгарському монастирі. 28 листопада 1742 р. о. Іоасаф в дворцовій церкві (приворним духовником був тоді українець о. Федір Дубянський з Чернігівщини) виголосив, в присутності цариці Єлісавети, проповідь, яка сильне вражіння зробила на царицю. Після того вона пожертвувала на відбудову Мгарського собору велику на ті часи суму — 2000 рублів. На бажання ж цариці, Синод в р. 1744 нагородив ігумена Іоасафа саном архимандрита, а в січні 1745 р. архимандрит Іоасаф був призначений Синодом на високі становище в Рос. Церкві намісника Троїцько-Сергієвої Лаври (60 клм. від Москви), з залишенням під його керуванням і Лубенського Мгарського монастиря.

В грудні 1747 р. Синод на вільні єпископські катедри представив імператриці Єлісаветі 8 кандидатів, з них було 7 українців, 1 — великорос; між українцями на останньому місці був і намісник Троїцько-Сергієвої Лаври архим. Іоасаф. З цих кандидатів тільки саме останній, архим. Іоасаф Горленко, за височайшим указом 20 березня 1748 р., був призначений на катедру єпископа Білгородського. Хиротонія архим. Іоасафа в єпископи відбулась 2 червня 1748 р. в Петропавлівському соборі в Петербурзі. Білгородська єпархія була відкрита в р. 1667 (див. т. II цієї праці, стор. 321), була дуже велика, бо обіймала тоді майбутні єпархії Харківську, Курську, а частинно і протопопії, що перейшли потім до єпархії Чернігівської. Більшість архиєреїв на Білгородській катедрі, попередників святителя Іоасафа, була з українців, але саме перед ним, впродовж 12 років, було двох чужоземців: серб Петр Смелич (1736-1742) і румун Антоній Черновський (1742-48). Обширна єпархія, в складі якої було тоді 1060 церков, знаходилась в такому стані, що потребувала твердої адміністративної руки архиєпископа, який, з другого боку, близько стояв би до українського народу, що на цій Слобідській Україні складав більшість пастви Білгородської єпархії.

Святитель Іоасаф стояв на висоті в керуванні духовенством, в своїх піклуваннях про піднесення духовного рівня духовенства, а через те і пастви, сам подаючи приклад подвижницького життя і широкої християнської доброчинності. Від духовенства вимагав чесного й побожного виконання ним священницьких і пастирських обов'язків. Карав за нехлюйство і порушення благочестя, особливо, коли це було зв'язане з шкодою моральною для пастви. Він, напр., розіслав всьому духовенству книгу про церковні таїнства і звершення їх; потім перевіряв знання тайн і порядку їх виконання

священиками. то не виявляв належного знання, посилав того доучуватися в Білгородській чи Харківській школах, безнадійних не залишав на парафіях і виключав з клиру. При архипастирських візитаціях парафій святитель Іоасаф звертав велику увагу на те, чи в порядку утримуються святині, чи відповідає своему релігійному призначенню іконопис в церквах, чи дотримують священники правил церковних, чи борються з різними забобонами в народі і чи вчать, і як, народ Закону Божого. Життєписи святителя заховали на цей предмет такі, напр., яскраві факти.

Підчас об'їзду епархії заночував владика Іоасаф в одного священика. Не міг він у відведеній для нього кімнаті заснути, відчувачи чим далі, то все більший душевний неспокій, який переходив в жах. Тоді став святитель оглядати все, що було в тій кімнаті. І раптом знаходить він на полиці, посеред домового посуду, Св. Дари, завернуті в папір. Через всю ніч молився св. Іоасаф, щоб Господь простив страшний гріх недостойному священикові. І після того — ще суворіше став владика вимагати від духовенства належного переховування запасних Св. Дарів і св. мира в церкві.

Одного разу бачить святитель Іоасаф у сні Божу Матір на образі, який знаходиться посеред усякого сміття, і каже йому Божя Матір: „Подивись, що зробили з іконою моєю служителі цього храму“. . . Об'їзжаючи після цього епархію, владика скрізь по церквах пильно дивився, чи не знайде притвора і ікону, подібних до тих, що бачив у сні. І знайшов . . . Було це в церкві Св. Вознесіння в м. Ізюмі на Харківщині, властиво в передмісті його, яке звалось „Замостє“. Великий образ Божої Матері в притворі тієї церкви служив перегородкою, за якою зсипалось вугілля для кадила. Впав святитель перед образом, молячись: „Владичице Небесна Прости недбалість Твоїх служителів, які не відають, що творять“. Сувору нагану дістав присутній декан. Ікону владика розпорядився негайно перенести до середини храму. „В цьому образі, — сказав святитель, — є велика благодать Божа; в ньому Владичиця являє особливе значення свого заступництва для міста цього і для всього краю“. Від того часу почалось прославлення цього образу, як одного з чудотворних образів Божої Матері на Україні. Цей образ відомий на Слобожанщині під назвою „Піщанської Божої Матері“, а назва його прийнялась після того, як в 1826 р. образ цей, відкритий колись святителем Іоасафом, перенесено було з Замостя в нову церкву на Пісках.

Святитель Іоасаф викликував священників на окружні пастирські конференції. В час однієї з таких конференцій владика звернув увагу на священика, глибокого, зовсім немічного, старця, якому було понад сто років. Запитав його святитель, чи не має він на душі такогo гріха, який прив'язує його, безсилогo старця, до грішної землі й не дає в спокої вмерти. Старець, що на своє довголіття дивився не як на кару Божу, був вражений таким запитом архиерея. І прокинулось в ньому далеке-далеке минуле . . . З

сльозами оповів він св. Іоасафові наступне. Років 70 тому, будши парафіяльним священиком, відправив він одного свята Службу Божу і збіраєся вже відійти з церкви. Аж прибігає післанець від місцевого дідича з наказом священикові правити другу Службу Божу, на яку прибуде сам пан. Коли ж священик почав відмовлятися, вказуючи на те, що й церква однопрестольна, і він сам вже звершив на її престолі сьогодні св. літургію, що друге звершення: було б тяжким порушенням церковних правил, — то пан став погрозувати священикові. Наляканий, священик приступив до другої відправи Служби Божої. Аж почув він голос таємний і грізний: „Зулились! Що ти робиш?” Зупинився було священик, але страх перед паном знову опанував ним, і він почав возглас: „Благословенно царство . . .” „Не насмілюся, — почувся той же голос, — бо будеш проклятий!” Як безумний, крикнув священик: „Сам будь проклятий”, і продовжував далі відправу. „Нещасний! Що ти наробиш?” — сказав святитель Іоасаф: „Ти ж прокляв Ангела-Охоронителя того святого місця; оце й є причина твого довголіття”. Тієї церкви, де це було, давно вже не було; на її місці було чисте поле. Тоді владика Іоасаф розпорядився поставити помідну церкву на тому місці в полі, де колись був той храм. В присутності святителя старець-священик відправив в похідній церкві Службу Божу, по закінченні якої казав святитель старцеві прочитати „Нині відпускаєши раба Твого, Владико”. . . І тоді благословив його св. Іоасаф, промовивши: „Прощаю і розрішаю тебе від усіх гріхів твоїх”. І обняв старця-священика, який, примирений з совістю своєю і прощений Богом через розрешення архипастирське, спокійно упокоївся. Чин похорону старця ієрея відправляв святитель Іоасаф, і на тому місці, де стояла церква, було поховано тепер колишнього її настоятеля.

Вчити людей правильно хреститися й молитися наказував владика Іоасаф священикам, які мали цю науку провадити в церкві після богослуження. Вчити мали з голоса, повторюючи за священиком слова таких молитов, як — Трисвяте, Отче наш, Богородице Діво, Помилуй мене, Боже, а також Символ віри.

Твердий в своїх вимогах від священиків щодо належного й побожного ставлення їх до своїх обов'язків, неობлажливий до недбалости, лінивства пастирів, — владика Іоасаф завжди опікувався, одначе, матеріальними й духовними потребами духовенства. Там, де належало, рішучо виступав на захист духовенства, не звертаючи уваги на те, що напасниками були „сильні світу цього”. Управитель маєтками князя Юсупова вигнав з парафії звичайного міського дяка; святитель наказав дякові вернутися, а управителеві заявив, що запечатає церкву, як той буде в ній розпоряджатися; князеві ж Юсупову написав до Петербургу листа, в якому домагався відшкодування для потерпілого. Владика настоював, щоб духовенство пильнувало в парафіях додержання паствою християнських постів, а коли довідався, що граф П. Салтиков в Білгороді, начальник військової дивізії, зовсім на своїй кухні не до-

держується Великого Посту, просив його „не блазнити малих цих”. Граф відповів, що в Білгороді часово він пробуває, а тому не вважає себе в складі пастви Білгородського архиєрея і не обов'язаний його настанов приймати. Святитель продовжував переконувати графа, аж поки той не признав себе винним і не покався.

Допомогав в'язням владика по в'язницях. Раз посажений буде до в'язниці генерал Б. Пассек, що попав в неласку цариці. Святитель посилав йому обіди до в'язниці. Місцевий губернатор висловив, з приводу того, своє незадоволення владиці. Владика ж відповів, що і йому, губернаторові, буде так само допомагати, як той опиниться в такому ж положенні, як генерал Пассек. А коли ображений губернатор запитав вияснень, то владика Іоасаф виложив перед ним ряд незаконних його дій, заклинаючи до покаяння. І губернатор просив простити йому його виступ.

Бідні люди мали в особі святителя Іоасафа великого добродія. Прибутки з обширної єпархії були немалі у Білгородського архиєрея, але св. Іоасаф не збирав собі на землі скарбів, все роздавав бідним. Перед великими святами його келейник, за його ж вказівками, розносив одержувану їм гроші вбогим, подаючи таємно. Підійде келейник до дверей, чи під вікно хати, покладе дарунок, а потім стукне, даючи знак, сам же втікає, щоб не пізнали, від кого дар. Бували випадки, що коли келейник заслабне, то сам владика, передягнений в одержувану селянина, розносив перед великими святами дарунки вбогим.

Святитель Іоасаф передчував наближення свого земного кінця. Від того часу ще посилив свої молитовні подвиги. Сам уложив молитву, яку прочитував, коли вибивав години годинник: „Будь благословенний день і година, в які Господь мій Ісус Христос мене ради народився, розп'яття перетерпів і смертю постраждав. О, Господи Ісусе Сине Божий, в час смерті моєї прийми дух раба Твого, в подорожі сущого, молитвами Пречистої Твоєї Матері і всіх святих Твоїх, бо Ти благословенний на віки вічні, амінь”.

В травні 1754 р. владика Іоасаф відправив в Білгороді Службу Божу, після якої просив у пастви простити йому всі гріхи і пастви простив, як хто його чим зобидив. Люди проводили його до гори, при якій стоїть Білгород. Благословив місто владика і від'їхав, маючи бажання перед смертю побувати в рідних місцях. В Прилуках навістив він свого батька Андрея Горленка, який жив самотньо в невеличкій келії в лісі, поблизу міста. Не раз до цієї келії приїздив святитель і вів довгі бесіди з батьком. Навістив потім і Мгарський монастир під Лубнями, де настоятельствовав в рр. 1737-45; гаряче молився перед св. мощами патріярха Афанасія Пательарія. В м. Грайвороні (Курської обл.), де був збудований владикою Іоасафом невеличкий монастир з покоями для архиєрея. Святитель, почувавши все більше свою недугу, залишився. Туди були викликані його мати, брат і сестра. Тут і упокоївся св. Іоасаф 10 грудня 1754 р. Вечером того дня батько його почув в своїй лісній келії голос: „Син твій святитель упокоївся”.

Останки праведного архипастира привезені були до Білгорода, де з великим сумом і сльозами зустріли їх духовенство й вірні, що півроку тому проводили владика у гори за Білгородом. На видатки похорону владики Іоасафа Синод дозволив взяти з запасних грошей архиерейського дому 300 рубл., бо в нього, після його смерті, залишилось щось біля 80 копійок. Похорон святого відбувся тільки 23 лютого 1755 р. з причини довгого очікування приїзду на похорон єпископа. Поховав його делегований Синодом Іоан Козлович, єпископ Переяславський. Тіло святителя увесь цей час перебувало у відкритому гробі, і не було проявів пління. Нетлінність мощів святителя Іоасафа Білгородського, чуда по молитвах перед ним і свята пам'ять в народі про подвижника і великого добродіяча архипастира Іоасафа Горленка — послужили підставою для його канонізації по постанові Синода Рос. Церкви 8 грудня 1910 року. Пам'ять святителя Іоасафа Білгородського святкується нашою Церквою 4/17 вересня (відкриття св. мощів його) і 10/23 грудня (день упокоєння святителя).

Св. Софроній, єпископ Іркутський. Святитель Софроній, єпископ Іркутський, який у світі мав два прізвища — „Кристалевський” і „Назаревський”, народився 25 грудня 1703 року в містечку Березани, Переяславського пов. на Полтавщині, в українській дяківській родині. Батько виховував сина в церковному дусі вдома, а далі віддав його в науку до Переяславської Духовної Семінарії, яку Кристалевський блискуче й скінчив р. 1727. Після скінчення семінарії вступив він послушником до Красногорського Покровського монастиря на Полтавщині, де три роки проходить подвиг послушання, після чого приймає чернечий постриг і рукополагається скоро в ієродиякона і потім в ієромонаха. В 1732 р. ієромонах Софроній стає ігуменом-настоятелем Красногорського монастиря, на якому становищі пробув 13 років. Відрізняючись сам подвижництвом в чернечому житті, маючи богословську освіту і досвід в організації уставного монастирського життя, ігумен Софроній Кристалевський (Назаревський) стає відомим далеко поза стінами тихого Красногорського монастиря, як зразковий керівник чернечого життя. Тому російська церковна влада переводить його в р. 1745 на становище намісника Александро-Невської Лаври в Петербурзі, — монастиря, заснованого в самій столиці при Петрі I р. 1712, як свого роду церковно-адміністративної школи для підготовки єпископів, настоятелів монастирів і посольських церков за границею. Намісником Лаври був о. Софроній 8 років. Він побудував філію Лаври, т. зв. „Троїцько-Сергієву Пустинь”, де й сам відпочивав духом, і інші ченці, що бажали молитовного подвигу в тиші, далі від гамору stolчного життя, могли проходити чернече послушання в цій пустині. В житті самої Лаври о. намісник старався запровадити й держати суворе життя чернечтва за церковним уставом і в богослуженнях і в трапезі.

В лютому р. 1753 Синод призначив о. намісника Софронія Кристалевського на Іркутську катедру, яка, після смерті єпископа Іно-

кентія Неруновича (теж українець, єпископом Іркутським був від 1732 до 1747 р.), вдовствувала вже 6 років. В квітні 1753 р. було висвячено о. Софронія в Петербурзі в єпископа Іркутського, але прибув він до свого катедрального міста тільки майже через рік. В березні 1754 р. Причиною такого спізнення було те, що єпископ Софроній, знаючи, в яке запустіння прийшла далека сибірська єпархія за шість років без архипастирського керування, підшукував собі добрих помічників, які погодилися б переїхати з ним до холодного далекого Сибіру. Треба сказати, що таких знайшов він більше посеред своїх земляків з України, яким і доручено були різні обов'язки по єпархіяльному управлінню та місійній в єпархії праці; київлянин Іоїль, з харківських учителів, возведений в сан архимандрита, обняв забайкальську місію в Іркутській єпархії.

В своїй святительсько-місійній діяльності єпископ Софроній ішов по путі, якою йшли два його попередники на Іркутській єпархіяльній кафедрі, єпископи Інокентій Кульчицький та Інокентій Нерунович, бо й останній був „одним з найбільших місіонерів Сибіру”, повний широких і плідних планів місійної діяльності, великої особистої ініціативи і палкої участі в місійному служінні” (Іером. Гурій. Православная миссия среди ламайтов. „Православный Собеседник”. 1911 р. III, стор. 333). Єпископ Софроній далеко поширював місійну православну працю в Сибірі; посилав він місіонерів в Забайкалле, в Камчатку, Якутськ, власноручно писав для них інструкції. Турбувався про поліпшення побуту навернених з поганства, для чого старався оселити їх на монастирських і церковних землях (село „Архиерейське” на березу річки Кітоя).

Дуже дбав святитель Софроній про піднесення рівня духовенства єпархії. Він поширив програму Іркутської пастирської школи, наблизивши її до програми духовних семінарій; саму школу переніс з Вознесенського монастиря до архиерейського дому, щоб мати безпосередній особистий нагляд над освітою й вихованням будучих пастирів. Тяжке соціальне положення духовенства, коли духовенство несло всі тягарі військові й горожанські та ще й з застосуванням також до нього тілесних кар, побудило владика Софронія до настирливого клопотання в Петербурзі про увільнення духовенства від селянських повинностей та принижуючих тілесних кар. Клопотти мали успіх: від тих повинностей духовенство було увільнено, а кари тілесні замінено було архиерейськими епітіміями, або грошовими штрафами на користь добродійних установ. Домігся також владика і земельних наділів при церквах для користання з них духовенства.

„Доглядаючи стадо Боже не примусом, а охоче, по Божому. не для мерзенної користі а з доброго серця, не пануючи над насліддям Божиим, а будучи прикладом для стада” (1 Петр. V, 2-3). — святитель Софроній цілими місяцями об'їздив свою обширну єпархію, від села до села, на великій віддалі одне від другого в Сибірі, не маючи жодних вигід для подорожі. Часто, не жалюючи себе, брав верхових коней і пробирався по непролазних місцевостях.

стях ибїру. Не трудно зрозуміти, яке то мало виховавче значення для пастви і духовенства, коли з'являвся архиерей і правив архиерейську Службу Божу в місцевостях, де ніколи не бачили архиерея і не чули архиерейської служби. А до того ж святий Софроній не обмежувався богослуженнями і проповіддю, а вступав в довгі бесіди з священниками й мирянами, пізнаючи їхнє життя, побут, зо всіма світлими і ще більше темними його сторонами. Наставляв, слівчував, картав, вмів промовити до серця людського. І не дивно, що пам'ять про ці навіщення апостольські і бесіди та настанови архиерейські з роду в рід переходили по селах сибірських.

Енергійний святий Софроній багато сприяв будові нових храмів в самому Іркутську і по містах і селах Іркутської єпархії. Постійно дбав також про уставність і красу церковних богослужень. Сам дуже любив уставну відправу, вимагав такої ж від священників. Служив дуже часто і урочисто, так що про красу архиерейських відправ при ньому згадували в наступних поколіннях Іркутської єпархії. Образ правдивого подвижника являв владика Софроній в приватному свому житті. Відживлявся він бідно, спав на підлозі, на якій-будь шкїрі, молитовне монаше правило виконував постійно. В народі вже за життя його говорили про нього, як про святого чоловіка.

Хоч святий Софроній з роду був кріпкий тілом, але на сьомому десятку життя, після великих трудів в чернецтві й святицтві, почув він ослаблення. І потягнуло його на батьківщину після 16 років управління Іркутською єпархією, щоб відпочити і спочити там після многотрудного життя в Сибїрі. Він звернувся до Синоду з просьбою почислити його за штат і дозволити йому останні роки життя провести в тихому Красногорському монастирі на Полтавщині. Але не було ще відповіді на це прохання, як святий Софроній в Бозі упокоївся на другий день Великодніх свят 17 березня 1771 року. Богові вгодно було, щоб святий Софроній залишився своїм нетлінним тілом в Іркутську на радість пастви його, що так гаряче його любила. Шість місяців і 10 днів тіло святого знаходилось в Казанському придїлі собору і зоставалось нетлінним; тільки 8 жовтня поховали святого Софронія Іркутського.

Скоро від гроба святого Софронія почались благодатні сцїнення хворих, що звертались з вірою й молитвами про поміч. Таких чуд, тільки записаних і провірених ще до канонізації святого Софронія, було 68. Свідчення нетлінних останків святого відбулось де-кілька разів: при архієпископові Іркутському Меледі в 1833 р.; при архієпископові Нілі в 1854 р.; при архієп. Величині в 1870 р. Р. 1909 було свідчення офіційне Комісією, після якого були представлення про скорше прославлення церковне святого Софронія, як угодника Божого. Але в квітні 1917 р., в час вже великої російської революції, в Богоявленському соборі в Іркутську, де знаходилася гробниця з нетлінними мощами єпископа

Софронія, стався від причини невстановленої великий пожар, під час якого згоріла гробниця з нетлінними мощами святителя. В обгорілому виді знайдені були тільки кості святителя, які були зібрані і сховані в окремий ковчежець. Ця подія ще підсилила в Сибірі побожне почитання пам'яті праведного Софронія. З різних кінців Сибіру поступали заяви до церковної влади про очікування вірними того радісного дня, коли буде прославлений Церквою святитель Софроній Іркутський. І прославлення наступило в час Всеросійського Помісного Собору 1917-8 р., коли Освячений Собор архипастирів Рос. Прав. Церкви 10/23 квітня 1918 р. постановив прославляти святителя Софронія, третього єпископа Іркутського, причисливши його до сонму святих Православної Церкви. Пам'ять його святкується 30. III/12. IV (упокоєння) і 30. VI/12. VII (прославлення).

Архієпископ Чернігівський Філарет Гумилевський писав: „Доки дух благодаті перебуває з Церквою (а він буде перебувати з правдивою Церквою до кінця світу), то який би не був дух часу, в Церкві не може не бути подвижників духа Христового”. (Історія Русской Церкви. 1888 р. Т. V, стор. 214). Нав'язуємо до цих авторитетних слів владики-історика наведені вище (на початку цього підрозділу) слова проф. Харламповича про ряд неканонізованих, а почитаних святими, українців-святителів, „канонізація котрих питання тільки часу”. . . Ми бачили, що канонізація українських святителів Іоана Максимовича і Софронія Кристалевського довершена була першого напередодні революції, а другого на початку революції 1917 і наст. років. Богові відомо, коли прийде тепер час для канонізації інших „подвижників духа Христового” з українського народу, в свідомство і нашої пешани до пам'яті їх і взагалі багатства морального духа в нації. Вимовним покажчиком улягання „духові часу нинішнього” є те, що в статутах Українських Православних Церков на Американському континенті нема навіть згадки про канонізацію святих в Церкві і до кого належить перепроводження канонізаційного поступовання. Про де-яких з неканонізованих досі українських „подвижників духа Христового” в минулому, як, напр., митрополит Філофей Лещинський, архієпископ Феоділакт Лопатинський, єпископ Симон Тодорський, митрополит Арсеній Мацієвич, буде мова в розділі про церковно-культурні впливи і діяльність українців на Московщині у XVIII в. Тут скажемо ще про великого подвижника українця, славного в історії православного чернецтва взагалі, архимандрита Паїсія Величковського.

Архимандрит Паїсій Величковський народився, як сам каже в своїй автобіографії, „в преславнім українським городі Полтаві” в р. 1722. Батько його був полтавським протопопом. В молодих роках Петра (світське ім'я Величковського) помер йому батько; виховувала його мати, яка після того, як син прийняв чернечий постриг, теж пішла в монастир. А прагнення чернечого пустельницького життя дуже рано прокинулось в сироті полтавського прото-

пола. З Київської Академії, де пробув він в нижчих клясах чотири роки, Величковський сховався в Любечській пустині, звідкіля перейшов в Медвідицьку пустинь (на Правобережній Київщині). Від переслідувань православних ченців уніятами й католиками вертається о. Паїсій Величковський до Києва, до Печерської Лаври. Але ревність його до життя чернечого суворого, аскетично-подвижницького тягне його на південний схід. Спочатку помандрував він до Волощини, де в одному скиту подвизався три роки. Далі пробирається на св. гору Афонську. Там о. Паїсій пробув на самоті ряд років в прийняттю на себе подвизу мовчанки. Але чутки про його подвижництво притягують до нього від 1754 р. учеників, яких на початку було 12, а скоро доходить до 50. Авва Паїсій ділив зо всією своєю братією труди її, спав не більше трьох годин на добу, проводячи час ночі в молитві та перекладах творів свв. отців Церкви з грецької на словянську мову. На Афоні Паїсій утворив цілу школу перекладачів-ченців на словянську мову, які перекладали переважно аскетичні св.-отецькі писання. Але тіснота скиту їхнього та вимагання грошілобних турецьких начальників змусили Паїсію з братією переселитися до Волощини, до монастиря в Драгомирні, де Паїсій організував спільно-життєвий монастир на засадах Студитського уставу. Кождий з братії, як встановив Паїсій, шовечора відкривав гріхи свої своєму духовному старцеві. В зимові часи, особливо ж Великим Постом, Паїсій шовечора подавав в трапезній повчення одного з отців-пустельників, читання супроводжуючи поясненнями. Богослуження в монастирі правилось в мовах словянській і молдавській (румунській), бо ж братія в своєму складі мала словян і молдаван, чи волохів. З Афонської гори прийшло з Паїсієм до Драгомирни 54 брата, а біля 1774 року братії було вже до 350; слава монастиря, керованого духовним досвідом Паїсію, все ширилась.

Коли Буковина, в якій знаходився монастир Драгомирна, була р. 1775 окупована Австрією, а в боротьбі проти цієї окупації молдавський воевода не знайшов підтримки у турецького султана, і Буковина залишилась за Австрією, то паїсійські старці рішили, що „з палистами ніколи не може бути миру“, і тому Паїсій з своїми духовними синами залишив р. 1775 Драгомирну, переселившись під Молдавського господаря до монастиря в Сікулі. Р. 1779, по волі господаря, переселився Паїсій Величковський з братією до Нямецького монастиря, зберігши духовну опіку і над Сікулем. Число братії в Нямецькому монастирі виросло перед 1790 роком до 400 та в Сікулі під духовним наглядом архимандрита Паїсію було 100.

До самої смерті Паїсій продовжував трудитися над перекладами з грецької мови на словянську творів свято-отецької літератури аскетичного характеру. Плодом його праці і численних учеників його, яких посилав в Бухарестську Академію вчитися грецької мови, було багато цінних видань православно-аскетичної літератури (кілька томів збірок її під назвою „Добротолюбіє“). Вели-

кий старець Па сій Величковський, прославлений даром прозорливості, упокоївся р. 1794. Він вважається відновителем в православному подвижництві святоотецьких традицій. Його впливи за життя й по смерті через учеників його були сильними в чернецтві України й Московщини; в російській церковній історіографії зустрічаємось з думкою, що український архимандрит Паїсій Величковський був духовним родоначальником старчества знаменитої Оптиної пустині Рос. Церкви.

Того ж 1794 р., коли упокоївся в Румунії український старець-подвижник архимандрит Паїсій Величковський, помер в Україні 29. X/11. XI відомий український філософ-мораліст XVIII в. **Григорій Савич Сковорода**, син козака-хлібороба, теж з Полтавщини, і теж вихованець Київської Академії, в якій вчився від 1738 по 1750 рік з двохрічною перервою, коли був співаком в придворній капелі цариці Єлисавети в Петербурзі.

Про життя мандрівного філософа „старчика“, як називали його по українських селах, Григорія Сковороди та про його морально-виховавчу діяльність і погляди існує багата українська й російська література. Звичайно підкреслюють, що не так писання Сковороди, як його особисте життя, що було в повній гармонії з його філософічно-моральними та релігійними поглядами, зробило його постать легендарною на Україні не тільки посеред освічених верств, але й посеред широких мас селянства. Проф. М. Грушевський, згадавши про те, що „славний мораліст наших часів Лев Толстой“ висловлював подив „своєму прототипові“ за його життя, пише: „Можна оцінювати різно писання Сковороди: вони ж і не вистудійовані відповідно, ідеології їх не приведена до якоїсь суцільності й розвій її не представляється ясно, але кристальна чистота і красота його життя ясна всім нині так само, як була ясна сучасникам, котрих вона лоривала і притягала за його життя; проста і приступна настільки ж, наскільки часто буває туманна і скомплікована його релігійна філософія. І як власне життя звичайно буває найсильнішим аргументом кожної теорії, так і в філософії Сковороди, що становила осередок і ціль його релігії і ставила своїм і її завданням щастя людини — свобідне, не примушене і кожному приступне, його життя було найкращим твором. Своїм життям він дійсно втілював і продемонстрував всім наочно цей свій ідеал нетрудного, всім можливого до здійснення щастя. І тільки в світлі цього — до йоти згідного з його словом життя — набірають ваги його нераз темні, напушисті і досить таки банальні філософічні міркування“ („З історії релігійної думки на Україні“. Львів. 1925. Стор. 97-98).

Для історика Української Православної Церкви, при зустрічі в культурно-духовій історії українського народу в стол. XVIII з такою постаттю, як мандрівний філософ — учитель Сковорода, найважливішим, на нашу думку, було б питання: чи Сковорода залишився сином Православної Церкви, чи він відійшов від неї в „змаганнях до побудовання собі нової ідеології, чи релігії в ширшій

розумінні слова, та моралі, незалежної від офіційного церковного канону, а відповідної умовам життя нової шляхетської класи і всіх тих суспільних елементів, що на ці нові умови орієнтувались"? (Проф. М. Грушевський. *Op. cit.*, стор. 103).

Річ в тім, що тенденція представити образ Сковороди в рішучій опозиції до Церкви і церковности має свій початок від першого ще його біографа і ученика Ковалинського і в значній мірі стала традицією. Слідуючи ж за Ковалинським можна прийти до висновку, що й духовна школа, в якій Сковорода вчився біля 10 років, не заклала добрих основ для його світогляду. Які б не були недостатки Київської Академії, Харківського Колегіуму і інших духовних шкіл того часу, але наймовірними є такі твердження Ковалинського, як: „Всі виховники й учителі (Харківського Колегіума) намагалися влєвити учеників, наче щастя полягає в тому, щоб мати багато грошей, смачно їсти, солодко пити, жити не працюючи та забавлятися, — Сковорода і словом і ділом доводив, що все це для справжнього життя непотрібне”. Або ж: „Семінарія вчила вихованців бачити істоту Христової віри в обрядах, — Сковорода доводив їм, що вона — у справді добродійному житті та любові до ближнього” (А. Котович. Григорій Савич Сковорода, український філософ XVIII ст. Н. Й. 1955. Стор. 18, 19). При такому представленні освітньо-виховавчого рівня школи, яку пройшов і сам Сковорода, не дивно, що джерела його моральної філософії і життя по ній починають шукати де-інде поза Церквою і поза школою, яку провадила тоді наша Церква. „Проповідь Сковороди, — пише М. Грушевський, — має так багато спільного або суголосного з масонськими доктринами, що не може не насуватися гадка, чи під час свого побуту за кордоном, або після повороту звідти, не підпав він впливам якихсь містичних течій, що вплинули на вироблення в середині XVIII в. масонства” (*Op. cit.*, стор. 104). В зв'язку з таким припущенням (хоч навіть Ковалинський свідчить, що „Сковорода доволі неприхильно ставивсь до масонства” — *Ibidem*) стоїть твердження, що Сковорода „різко осуджував ті способи духовного досконалення, які рекомендувала офіційна церква” (М. Грушевський. *Op. cit.*, стор. 99). Ілюстрацією такого осуду являється у авторів праць про Сковороду звичайно відповідь Сковороди отцям духовним на їхні намови (в Білгороді, Києві), щоб Сковорода постригся в ченці і був стовпом Церкви та прикрасою монастиря. Ця відповідь, за словами того ж Ковалинського, була така: „Ах, прелюді! Я не хочу побільшувати стовпствотворення. Досить і вас необтесаних стовпів у Божому храмі”. Або: „Чи ви хочете, щоб і я побільшив число фарисеїв? Їжте сито, пийте солодко, одягайтесь м'якко й ченцюйте, а Сковорода бачить чернецтво у незахланнім житті, вдоволенні малим, уміркованості, в позбавленні всього непотрібного... в погамуванні самолюбства, аби краще виповнити заповідь любови до ближнього, в шуканні Божої хвали, а не людської слави” (Мих. Возняк. Історія української літератури. Т. III. Львів. 1924, стор. 78-79).

Ми не маємо змоги, — та не входить це і в наше безпосереднє завдання, — переповідати філософію Сковороди докладно. На питання ж, поставлене вгорі, чи Сковорода залишився сином Православної Церкви, чи відійшов від неї, змагаючись творити „нову ідеологію чи релігію в ширшому розумінні слова та мораль, незалежну від офіційного церковного канону”, можемо відповісти, що у викладах філософічних думок Сковороди ми не знаходимо жадних, що суперечили б християнській філософії, розходилися б зокрема з православною віронаукою. За підставовими думками філософії Сковороди, — „світ є подвійний, складається з двох природ: одна є видима, друга невидима; видима зветься створінням, невидима Богом; Бог є основа світу, єдине тривке, кріпке місце буття у світі; матерія є цілком пасивна, несамоційна, ніщо, а Бог весь світ утримує у русі, є буття усякому створінню; подвійна, так само, як цілий світ, і людина, зовнішня та внутрішня, земна та небесна або дійсна з якостями божественними; треба плекати в собі дійсну людину та боротись проти зовнішнього світу та проти власної зовнішньої людини; дійсна людина є зерно в нас, треба очистити це зерно від лущиння, від усього, що належить до зовнішньої людини, тоді виявиться в людині її внутрішнє, її божественна природа; дійсне призначення кожної людини — в ній самій, а не поза нею; Бог, царство Боже в нас самих; через своє покликання, через працю над собою, що для кожної людини є природна, людина досягає досконалости та щастя”... (Подано за проф. Дм. Чижевським. „Українська культура”. Регенсбург. 1947. Українська філософія. Стор. 133-135). Всі ці філософічні міркування ні мало не відходять від православно-го християнського богословія про походження й природу людського ества, про призначення людини до внутрішнього духовного досконалення по заповіді Христа: будьте звершені, як звершен Отець ваш Небесний (Мтф. V, 48).

Не інакше, розуміється, як за Нагорною Євангельською проповіддю Христа, вчила й Церква та її школа християнської моралі. Тому, на нашу думку, Сковорода вже з Київської Академії виніс основи своєї моральної філософії, побудованої на релігійному християнському світогляді. Джерелом для того була у нього Біблія (з нею, як відомо, був він нерозлучний), твори отців Церкви (вплив святоотецької грецької літератури на Сковороду згідно підкреслюють всі дослідники), церковне українське попереднє письменство, зокрема проповідництво, сильну любов до якого бачимо і в діяльності Сковороди.

Те, що Сковорода міг ставитися критично до сучасного йому українського чернецтва, зокрема вченого, не дає нам права до твердження, що він взагалі відкидав інститут чернецтва, а тим більше до такого твердження, як у М. Грушевського, що він „різко осуджував способи духовного досконалення, які рекомендувала офіційна церква”. У Сковороди ми знайдемо засудження не способів духовного досконалення, у віках здобуваних практикою

церковно-християнського життя, особливо ж життя подвижників, святих праведників, а зловживання цими способами різними лицемірами, яких він так і називає „лицемірами, мавпами правдивої святости”, які „довго моляться в костелах”, „плентаються на богомілля по Єрусалимах, з обличчя святі та Божі, серцем від усіх беззаконні, грошолюбви, честолюбви, ласуни, облесні, сводники, немилосердні, нетихомирні”... Також і що до чернецтва. Не чернецтво само по собі засуджував Сковорода, бо він не міг не знати, що зокрема в українському народі ченці були головними творцями української духової культури в минулому. І дійсно, надаючи велике значення в моральному житті людини слідуванню її тому, що називають „природнім покликанням”, Сковорода запитує: „Хто шпетить і насилує всякий обов'язок? Неприродженність. Хто знеславив священничий і чернечий стан? Неприродженність. Вона є отрутою й убійником кожного стану”... (У М. Возняка. *Op. cit.*, стор. 92). Цілком можливо, що прийняття чернечого постригу без релігійного покликання до чернечого подвигу, а ще гірше для кар'єри, яку відкривало чернецтво для вихованців Київської Академії на Московщині в першій половині XVIII в., спричинилось до тих осудів чернецтва в устах Сковороди, які наведені нами вище.

Самого Сковороду називають, однак, „ченцем в світі” (Дм. Чижевський). „Сковорода був висловом природної реакції проти переваги грубих матеріальних інтересів серед українського громадянства й уосібленням проповіді, зверненої проти тіла, матерії, світу, за те в обороні всього вищого, духового, морального. Сковорода зморював своє тіло в ім'я духа й думки, в ім'я вищої правди й розуму, добра й волі та, палаючи рідкою любов'ю до науки, запалював своїх слухачів-учеників, знайомих і приятелів до добрих діл, прикладом власного життя й усним словом вливав у них жадобу знання, добра, корисних діл і чести, проводив моральний ідеал серед громадянства” (М. Возняк. *Op. cit.*, стор. 84). Проф. Дм. Чижевський цілком слушно, на нашу думку, зближує ідеологічно „ченця в світі” Григорія Савича Сковороду і нашого ж ченця в монастирі архимандрита Паїсія Величковського (*Op. cit.*, стор. 135); дуже бажані були б в цім напрямку дальші дослідження. Питання внутрішнього удосконалення людини на шляху до Богоуподібнення і засоби боротьби зо злом і дияволом в „Добротолюбії” мають немало спільного з моральною філософією Сковороди. Історик української духової культури не має жадних підстав вважати Сковороду поза своєю Православною Церквою, і містичне „сковородинство” ні в якому разі не можна вважати прототипом раціоналістичного російського толстовства, як представляв це проф. М. Грушевський. Наша думка скріплюється врешті важливим фактом, що перед смертю філософ Сковорода висповідався і запричастився св. Таїн (А. Котович. *Op. cit.*, стор. 28).

5. Розвиток і упадок в галузі української мистецької культури кінця XVII-XVIII вв.

В історії української мистецької церковної культури є загальнопризнаним той факт, що в цій історії було, як називають, „**дві золоті доби**” розвитку цієї культури: перша в початках нашої церковної історії, в старо-княжжі часи від св. Володимира Великого і особливо в XI столітті (див. т. I цієї праці, стор. 83 і дал.), друга — в перших роках після підпорядкування нашої Церкви Московській патріархії (1686 р.), в часах гетьманства великого гетьмана Івана Мазепи (1687-1709). Розуміється, що не „підпорядкування” створило другу золоту добу; вона виникла саме супроти факту підпорядкування, на ґрунті попереднього розвою церковно-національної культури українського народу, вершком якого і була доба гетьмана Мазепи, великого мецената освіти й мистецтва в історії українського народу і його Церкви. Залежність нашої Церкви від Москви спричинилась тут, навпаки, до того, що великого будівничого церков, щедрого офіродавця на церкви, монастирі, духовні школи, глибоко побожного гетьмана наказано було нашій ієрархії владою царя Петра I відлучити від Церкви і внести ім'я його на листу щороку анафематствованих в чині Православ'я в неділю 1-шу Великого Посту. В наші часи навіть в тій російській церковно-історичній літературі, що схильна ототожнювати „православ'є і руськість”, признання зустрічаємо, що „Мазепа без сумніву був чоловік благочестивий і до потреб Церкви уважливий”, та ставиться питання: „Анафематствування Мазепи за політичне переступство чи не було насильством над совістю ієрархів?” Тут же додано, що „анафема була знята святійшим патріярхом Тихоном” („Православний Путь”. Прилож. до журналу „Православная Русь” за 1951 г. Стор. 14-15). Коли і яким актом покійного патріярха цей беззаконний наказ Петра I було скасовано, належало б докладно оприлюднити, бо ж авторові цієї праці відомо, що й на початку 30-их рр. нашого століття (патріярх Тихон упокоївся 7 квітня 1925 р.) українські православні послі Польського сейму домогались перед Синодом Православної Церкви в Польщі зняття анафем на гетьмана Мазепу, щоб православне духовенство в Польщі могло спокійно відправляти заупокійні служби по ньому, коли звертаються з просьбами про це вірні. І Синод не казав, що анафема патріярхом Тихоном вже знята. Панахиди за спокій душі великого гетьмана правились за мовчазною згодою церковної влади, але від касування беззаконного царського акту вона ухилилась під претекстом, що цей акт мав місце в іншій автокефальній церкві.

Церковне будівництво в стилі „українського барокко” досягає за часів Мазепи вершка свого розквіту. Найславнішими новими бароковими будовами грандіозних церков в Києві були мазепинські церкви св. Миколая на Печерську в Пустинно-Миколаївському монастирі і св. Богоявленська на Подолі в Братському ма-

настирі. Величава церква св. Миколая побудована в 1690-96 рр. Ця будова, „виведена в монументальних формах, вражала гармонією окремих частин та архітектурних мас, з рухом прямовисних ліній, що стремлять вгору, в просторінь. Церква мала 5 бань, з яких дві передні були на двох могутніх вежах при вході. Багатий фронтон західньої фасади, з пишною різьбою і розкішними кованими дверима, належав до найкращих деталей українського барокко”. . . (В. Січинський. Іван Мазепа, людина і меценат. Філадельфія. 1951. Стор. 34).

Р. 1831 мазепинська церква св. Миколая була відібрана від монастиря для релігійних потреб війська в Києві і стала відома після того, як „Миколаївський військовий собор” в Києві. Заховалось оповідання, як цар Микола I, прибувши до Києва, навістив і Миколаївський військовий собор, у вівтарі якого на бічній стіні висів портрет Мазепи. На запитання царя, кого це є портрет в храмі, духовенство відповіло, що це добродій і фундатор цього храму гетьман Мазепа. „І ви за нього молитесь?” — запитав цар. „Молимося, як за фундатора, Ваше Величество”, — була відповідь. „А в неділю Православ'я проклинає Мазепу?” — знову запитав цар. „Проклинаємо, Ваше Величество”. І здвигнув плечима Миколай I, проказавши: „І молитесь і проклинаєте”. . . В 1934 р. Миколаївський собор на Печерську став жертвою вандалізму безбожної большевицької влади в Україні. В зв'язку з перенесенням столиці большевицької УРСР з Харкова до Києва, почали розробляти плани реконструкції Києва, щоб було де розташувати новий осередок для урядів комуністичної влади. Згідно з первісним проектом, такий осередок мав бути на Печерську. Величавий Миколаївський собор було знесено, а проект про осередок для урядових будівель на Печерську було відкинуто, і на місці чудового Божого храму, пам'ятки національно-церковного будівництва гетьмана Мазепи, з'явилась потім низька й непоказна фабрика по обробленню дерева для потреб військових (Б. Микорський. Разрушение культурно-исторических памятников в Киеве в 1934-1936 годах. Мюнхен. 1951. Стор. 5-6). Чи може бути кращий символ приходу з комунізмом матеріалістичного варварства, як оця „реконструкція” княжо-гетьманського Києва, при якій руйнуються вікові художні святині народу, щоб на їх місці ставити фабричні будівлі? І чи не в цілі нищення цих релігійних і національних святинь, пам'яток історії українського народу, виник самий проект „реконструкції” Києва?

Другою великою пам'яткою церковного барокового будівництва засобами гетьмана Мазепи була, як сказано, головна церква Братського Богоявленського монастиря, збудована в рр. 1690-95 на місці давньої дерев'яної церкви. Архітектурно Богоявленська церква дуже подібна до Миколаївського собору, бо ж будівничим обох цих церков був архітект Йосиф Старцев. В р. 1756 збудована була при Богоявленській церкві (архітект Степаном Ковніром) барокова дзвіниця. Большевицькою „реконструкцією” Кие-

ва, при якій запроектовано було на площі Подола, де стояв Братський монастир з початків XVII в., розбити для „трудящих парк культури і отдыха“, і Богоявленська церква і дзвіниця її були зруйновані в тих же 1934-36 рр.

Славно вписав своє ім'я гетьман Мазепа і в історію Києво-Печерської Лаври. Там була побудована ним в рр. 1696-98 церква Всіх Святих над Економічною брамою монастиря. Ця церква вважається перлиною з-поміж п'ятибанних церков на Україні, побудована в формі рівнораменного грецького хреста з 5 банями, дає „найбільш оригінальний тип українських будов, незнаний в архітектурі інших народів та інших стилів“. Печерську Лавру Мазепа обвів монументальною камінною огорожею. Троїцьку церкву над головною брамою Печерської Лаври Мазепа відновив в 1698 р., давши їй бароккову баню посередині, дві менші з боків і широкий фронтон. Головна соборна церква Печерського монастиря з XI в., на честь Успіння Божої Матері, так само була розбудована коштом гетьмана Мазепи в 1695-96 рр., до трьох первісних надобудовано було дві бокові; збудовано було чудові фронтони перед входом і над ним, а також надано бароккової форми боковим фронтонам і баням церкви. В часі німецько-російської війни загинула й ця монументальна святиня Печерського монастиря. Під Успенською церквою заложені були міни большевиками при відступленні їх в р. 1941, які зірвали саме в той момент, на який було заповіджено в місті вдячний Господеві Богу Молебень про визволення Києва від большевиків (Проф. Б. Жуков. Пожари в Києві в 1941 році. „Вестник Інститута по ізнученію СССР“. №2/19, 1956. Стор. 107-109).

Розбудував гетьман Мазепа і найбільшу та найдавнішу святиню в Києві — Софійську катедрu, відновлену, як відомо, після залустиіння її, митрополитом Петром Могилою. Розбудовано й перебудовано св. Софію в рр. 1690-97, після чого вона значно змінилася зовні і в своїх розмірах. Добудовано було дві широкі нави; церква стала девятинавною; побудовано нових 4 бані. Ця реставрація Софійської катедрu надала їй бароккове оформлення, з яким вона залишалась і до останніх днів. І цій святині, архітектурній пам'ятці світового, можна сказати, значення, теж загрожувала руїна, коли в плани „реконструкції“ Києва увійшла було думка будувати приміщення для „партії і уряду“ не на Печерську, а в центрі старого княжого Києва. Намічалось тоді збуриги й храм, збудований в XI в. кн. Ярославом Мудрим. Але цей дивольський замір було залишено. Припускають, що „большевики усвідомили собі, що знищення цієї широко відомої пам'ятки було б викликом світовій культурі, і що реакція в західних державах на цей варварський акт негативно відбилась би на олінії про комуністів“ (Ibid., стор. 6).

Та не дуже, видно, турбувала комуністів олінія про них в світі, коли вони тоді ж нищать тут же, неподалеку від св. Софії, церковні пам'ятки теж старо-княжої доби — знаменитий Михай-

лівський Золотоверхий монастир (XI в.) і Трьохсвятительську церкву. Михайлівський монастир теж був, частинно в часи і засобами Мазепи, частинно трохи пізніше, в 1715-16 рр., відновлений і поширений добудою до трьох нав ще — 4-ьох і нових бань в стилі українського (чи козацького) барокко, так що і ця вся будівля зовні прибрала той же своєрідний українсько-бароковий характер, панівний в Києві від часів і заходів гетьмана Мазепи. За збереження Михайлівського Золотоверхого монастиря зведена була боротьба вченими археологами і мистецтво-знавцями українцями і росіянами, яка велась, очевидно, ідейними засобами з боку вчених; велась спробами, в умовах безперестанного терору, переконати безбожних вандалів в некультурності їх поступовань (Про цю боротьбу — Б. Микорський. *Op. cit.*, стор. 7-11). Спроби переконати скінчилися тим, що головний захисник святині і старожитньої пам'ятки проф. М. Макаренко, член Археологічного комітету при Українській Академії Наук, який самому Сталіну послав телеграму, в того сатрапа шукаючи рятунку для Михайлівського монастиря, був арештований і засланий до Казані, де й помер на засланні „того ж року (1935) і в тім же місяці, коли було скінчено руйнування Михайлівського монастиря, що тягнулось кілька часу” (*Ibidem*, стор. 8).

„Золота доба” в церковному будівництві за часів гетьмана Мазепи не обмежувалась самим Києвом. Збудував гетьман новий імпазантний собор св. Вознесення Господнього в Переяславі на Полтавщині, добудовував розпочаті при гетьмані Самойловичові церковні святині Лубенського Мгарського монастиря, в Чернігові поставив дзвіницю церкви свв. Бориса і Гліба; взагалі ж нараховують не менше 20 величавих будов і розбудов, фундованих Мазепою впродовж 1687-1706 років.

Неповторна доба високої культури українського барокко в часах гетьмана Мазепи мала значний вплив в українській архітектурі і далі, в першій половині XVIII в. Прекрасними зразками українського барокко були в цьому часі такі будівлі, як Митрополіча палата біля Софійської катедрі в Києві, тут же брама митрополита Рафаїла Заборовського, будинки Печерської Лаври, особливо Лаврська друкарня, архітекта С. Ковніра; прикраси Успенської Лаврської головної церкви в часів перебудови 1722-29 рр. архітекта Федора Старченка.

В середині XVIII в. на зміну барокко приходять в Україну з того ж Заходу Європи мистецький стиль рококо, який в порівнанні з величавим, тяжким і пишним барокко характеризувався легкістю, граціозністю, елегантністю. Монументальними будовами в стилі рококо в ділянці церковної архітектури в Україні XVIII в. були в Києві — дзвіниця Софійського собору, будована при митрополиті Заборовському (закінчена р. 1748), дзвіниця Михайлівського монастиря, знаменита дзвіниця Печерської Лаври (будована в рр. 1736-45), собор св. Андрія Первозваного (1744-67 рр.); собор в м. Козельці на Чернігівщині, збудований (в рр.1752-63)

Розумовським; у Львові церква св. Юрія (1744-64); в Почаївськ й Лаврі — головна Успенська церква (1771-1791 рр.). Рококові будови в Україні повстають за проектами архітектів чужинців з Заходу, як німці Готфрід Шедель (Лаврська дзвіниця в Києві), Готфрід Гофман, італійці — Б. Меретині (св. Юрій у Львові), Б. Растреллі (Андріївський собор у Києві), фляманець Де-Вітте та інші. В Києві найбільше вславився в цих часах архітект німець Шедель, ім'я якого зв'язано з будівничою діяльністю митрополита Рафаїла Заборовського. Майже одночасно з призначенням на Київську катедру єпископа Псковського Рафаїла Заборовського прибув до Києва й архітект Шедель, що перед тим був з 1713 р. на російській службі. Про Шеделя проф. Дм. Антонович писав: „Шедель остільки просякся духом українського мистецтва, що виріс на ведучого українського рококо зо всіма ознаками специфічної української творчости. Його будови так вросли в загальний образ післямазепинського Києва, що Київ без них не до подумання, а це особливо відноситься до його Лаврської дзвіниці, яка панує над горбуватою місцевістю на високім березі Дніпра і якої баня часами ховається в хмарах” (Б. Крупницький. *Op. cit.*, стор. 168).

Продовжувало у XVIII ст. свій розвиток знамените українське церковне дерев'яне будівництво з його відмінними де-що по різних місцевостях України типами. Поруч з типовою для українських дерев'яних церков тризрубною з однією або трьома банями церквою, шириться у XVIII ст. будова п'ятизрубних церков з п'ятьма банями (найкращі зразки — с. Яришів, біля Могилева Подільського, полов. XVIII ст.; церква Покрови в Ромнах на Полтавщині, побудована останнім кошомив запорізьким П. Калнишевським р. 1764; церкви на Харківщині — в Артемовці, Вільшані, Гороховатці, Золочеві, Мерєфі). Ще більшим осягненням української церковної архітектури з дерева були церкви кінця XVIII ст. дев'ятизрубні з п'ятьма банями, як — св. Миколаївський собор Медведівського монастиря на Київщині р. 1785 і собор в Катеринодарі на Кубані, а вже чудом будівельного мистецтва вважається дерев'яний запорозький собор в Новоселицях над р. Самарою, що має дев'ять зрубів і дев'ять 5-типоверхових бань, побудований в рр. 1773-79 архітеком Погребняком з Харківщини.

Занепад з кінця XVIII ст. національного церковного будівництва, зокрема дерев'яного, в Україні треба поставити в зв'язок з загальним занепадом національного культурного життя і свідомости з ліквідацією автономних прав українського народу російським урядом безупинно впродовж XVIII в. Ліквідація нашої церковної автономії наступила, як ми бачили, скорше ліквідації в інших ділянках національного життя. Церковне українське мистецтво не було, одначе, предметом нівеляційної російської політики одночасно з адміністративним устроєм Київської митрополії, з цензурою богослужбової книжки і взагалі українського церковного друку, з русифікацією української шкільної освіти. Розуміється, що національне мистецьке життя не могло не відчувати й для себе

несприятливих умов при ліквідації автономності України; тільки ж безпосередній замах на його волю, зокрема в галузі церковного будівництва, настулив р. 1800, при імператорі Павлі I, коли вийшов наказ російської влади, яким не дозволялось будувати нові церкви українського типу. Затверджувані проекти будови нових церков набрали шаблонного „казьонного” характеру, в „московсько-синодальному стилі”, як стали його називати. Отже величавість і імпазантність мурованих святинь на Україні, своєрідна краса і елегантність дерев'яних сільських церков залишилась в минулих віках історії українського народу, багатих церковною мистецькою культурою; залишились, до того ж, більше, здається, на фото після дикого нищення українських святинь за близько 40 років безувірства комуністичної влади.

В добу барокко-рококо з'являються в Україні, в галузі плястичного мистецтва, школи навчання його, побіч з давніми способами мистецького навчання по цехових організаціях та в окремих майстрів. Таке шкільне навчання мистецтва, як і взагалі школу тоді, провадила наша Церква: мистецька школа заснована була при Києво-Печерській Лаврі, навчання різних галузів мистецтва провадилось в Київській Академії, „додаткові кляси” мистецтва були відкриті в Харківському Колегіумі. Українське церковне малярство в цю добу далі проймається світським характером. Ікони в стилі рококо малюють в світлих, радісних кольорах; суворі брунатні тіні з них зникають; замість сухих виснажених облич, святі зображаються з м'яко нарисованими округлими рожевими обличчями. Зображають на іконах риси українського побуту з постатями історичними і типовими — гетьманів, старшин, козаків, фундаторів церков, офіродавців. Виробляється українська типізація образів Ісуса Христа, Божої Матері, святих. Так, намісний образ Христа-Учителя з розкритим Євангелієм в одній руці і благословляючою другою рукою вийшов, як думають, з Київської Лаврської школи і став взірцем з кінця XVII в. для цілої України від Поділля і Волині до Слобожанщини включно.

Різьбарство, чи скульптура, теж продовжувало у XVII ст. процвітати на служінні Церкві по українських святинях для оздоблення їх зовні і в середині. Церкви оздоблюються зовні скульптурами навколо вікон та дверей, по карнізах, фронтонах. Особливо багато були оздоблені скульптурами Миколаївський собор в Києві, Богоявленська церква Київського Братства, Успенська церква Печерської Лаври, Троїцька церква над головною брамою Лаври, Золотоверхий Михайлівський монастир; в дзвіниці Софійського собору вставлені були в цілий зріст статуї святих, між ними статуя архангела Рафаїла.

Скульптура, різьблена з дерева та золочена, оздоблювала церкви у середині. Особливо пишні були цією різьбою дорогоцінні іконостаси. Іконостас Софійського собору, викінчений в 1747 р., був самим пишним, чудом рококового мистецтва. „Ікони нижнього яруса розділені були в ньому великими колонами, наскрізь про-

зорими, обвитими розетами і іншими мотивами, до ангелів включно... Київськими сницарами (ювелірами) Волохом і Завадовським були поставлені для нього срібні царські двері дуже вибагливого куншту: внизу дверей цар Давид в крицевій броні і пишній мантії, а від нього, між рослинним орнаментом, виростають юдейські царі з коліна Давидова, ангели, евангелісти, а ще вище Благовіщення з повними, викованими, як округла скульптура, постатями Діви Марії і архангела Гавриїла" (Д. Антонович. Українська Культура. Регенсбург. 1947. Стор. 238). З фігуральною, або статутарною, (статуї) різьбою по церквах Синод Російської Церкви розпочав боротьбу ще у XVIII в.; з заборною тих статуй, вони усувалися з церков і на Правобережній Україні, як ті українські землі переходили при поділах Польщі в кінці XVIII ст. до Росії. В кінці XVIII ст. було закрито додаткові класи мистецтва при Харківському Колегіумі; Лаврську школу мистецтва у Києві, як пише проф. Д. Антонович, „фактично було зруйновано і зведено до стану іконописної майстерні; українські майстри змушені були за академічною наукою мистецтва з того часу їздити до московських столиць" (Ibidem, стор. 237). З кінцем XVII ст. „в Україні не залишилося визначних мистецьких осередків, і хоч Україна ще продовжувала давати великі талановиті особистості, та вони мусіли були переїздити до Московщини, а Україна оберталася щодо мистецького життя в глуху провінцію" (Ibidem, стор. 267).

В галузі церковного співу мистецькими осередками в нашій Церкві продовжували бути Київсько-Печерська Лавра та Київська Академія. Правда, в Глухові р. 1736 відкрита була музично-співоча школа, але вона не була твором української церковної влади. Заснована царським указом, ця школа головним своїм призначенням мала поповнення придворного царського хору свіжими й добре поставленими в школі голосами з України, де ще з XVII ст. вербували до Москви співаків. Наказано було набирати до цієї школи дітей духовенства, козацьких і міщанських з кращими голосами, вчити їх „київському і партесному співу", з тим, що душ 10 з них щороку відсилаються до Петербургу, а на їх місце набираються нові хлопці. З Глуховської співочої школи вивезені були до придворного хору в Петербурзі будучі знамениті українські композитори Максим Березовський (1745-1777) і Дмитро Бортнянський (1751-1825); про їх діяльність, з огляду на те, що вона проходила поза Україною і мала загально-російське значення, скажемо в іншому розділі.

З Україною ж всім життям і працею тісно зв'язаний третій український церковний знаменитий композитор другої половини XVIII ст. **Артем Ведель** (1767-1806). Походив Ведель з київської міщанської родини; вчився в Київській Академії. У всіх часах існування Київської Духовної Академії, до закриття її, як прийшла влада безбожницька большевицька, був в Академії великий пієтизм до пам'яті Веделя: як суто український церковний композитор, Ведель був гордістю Академії. Тут він виховався, тут дири-

гував хором в Братстві, писав свої композиції для церковного хору. В Церковно-археологічному музеї Академії переховувались нотні партитури його творів, власноручно ним писані; виконання концертів і інших духовних композицій Веделя було традицією для академічного хору, що співав в головній Богоявленській церкві Братства.

Зі скупих, на жаль, біографічних даних про Веделя знаємо, що він, будучи диригентом академічного хору, вславився в Києві, і тому митрополит Самуїл Миславський його вислав до Москви, коли московський генерал-губернатор Єропкин просив митрополита прислати йому фахівця для організації співочої капели. Але Ведель був не з тих, що шукали кар'єри на чужині, і тому через короткий час, користаючи з того, що Єропкин помер, повернувся додому, до Києва. Деякий час був диригентом церковних хорів в Києві та Харкові, що утримувалися корпусним генералом Леванидовим. Залишивши становище корпусного диригента в чині капітана, Ведель вступив до Києво-Печерської Лаври послушником, де працював, як композитор, над старовинними лаврськими напівами. В Лаврі, однак, Ведель не залишився. А далі наступив доволі неясний період в житті Веделя, коли він мандрує по Лівобережній Україні, не знаходячи душевного спокою. Є припущення про участь Веделя в якихось підпільних протиросійських організаціях, що викликало переслідування його поліцією, від якої ховаючись, Ведель „навіть постригся у Лаврі в ченці” (Д. Антонович. *Op. cit.*, стор. 353). Проте нема даних про чернецтво Веделя. Не вияснено далі залишається душевна трагедія знаменитого церковного композитора, яка привела його врешті до „смирительного дому”, в якому він трагічно кінчив самогубством в 1806 р. За другою версією, його, хворого, привезли з того дому до батьків, де він тихо й упокоївся, і це було не в 1806, а в 1810 р.

В часах, коли жив і творив Ведель, як вже й перед тими часами, модними течіями в церковному співі і на Україні і на Московщині були наслідування, вдалі і невдалі, італійських вокальних композицій, в формі особливо „концертів” за Службою Божою. Це те, що потім, коли почало прохолоджуватися захоплення італійською музикою в православних храмах, — отримало назву „італійщини”. Ведель був проти „італійщини” в наших церквах. Непорозумінням було називати його за це „консерватором” в українському церковному співі, бо він творив саме на підставі староукраїнських церковних напівів, виплеканих особливо в семисотлітньому Печерському монастирі. Ми часто забуваємо, що далеко не все „модне” чи „модерне” являється поступом. Так було і з „італійщиною” в церкві.

Натомість, такі твори Веделя, як „Покаяння відкрий мені двері”, „На ріках Вавилонських”, ірмоси „Пасхального канону”, „Нині відпускаєш”, — є ніколи не старіючими. Вони співались і співаються в православних церквах по всьому, можна сказати, світі. Ці твори відрізняються церковністю — чи в національно-україн-

ському забарвленні при передачі релігійно-молитовного почуття і настрою, чи сумно-покаянного, чи світло-радісного. «Веделя, — писав Олександр Кошиць, — треба вважати першим і одним з найбільших речників національної субстанції в українській церковній музиці. Коріння його мелодики простягається в усі шари й галузі нашої музичної стихії того часу: в народню пісню, в козацьку думу, в похоронні голосіння, релігійно-моралістичну псалму та напів-церковний кант, в стародавній церковний Ірмолой, Київський напів Києво-Печерської Лаври. З цих джерел походять настрої Веделя, ними живиться його музична тематика, формується його музична мова. Цінним є те, що він не „опрацьовує” готового національно-музичного матеріялу, а „національно творить”, при чому його національна стихія не перетоплюється, як то часто буває, до непізнання, не уяремлюється, а застається ясно-прозорою, так мовити б, музично-активною, так що перед нами музика церковна, але істотно сутоукраїнська, хоч формою європейська. Це тим більше важне і цікаве, що в часи Веделя не було взагалі й думки про національні течії в церковній музиці. На сучасний погляд, композиторська техніка Веделя застара й нескладна, але не вона, тільки інші, внутрішні якості роблять його твори живими й зворушуючими і сьогодні. Вражає в них знаменита координація музики з словом, музична ілюстрація тексту, мелодійність та ніжний ліризм поруч з найбільшим драматизмом, глибина релігійного почуття, жар якого переходить іноді в екстазу. Все те, зігрите щирістю, зміцнене твердою вірою, непереможно впливає, хвилює, полоняє і переконує» . . . (О. Кошиць, А. Л. Ведель. Ужгород. 1938).

РОЗД. III. УКРАЇНСЬКИЙ ЦЕРКОВНО-КУЛЬТУРНИЙ ПОТЕНЦІЯЛ, ЙОГО РОЛЯ І ПРАЦЯ НА СЛУЖБІ ПО КУЛЬТУРНОМУ ПІДНЕСЕННЮ МОСКОВЩИНИ У XVIII СТОЛІТТІ.

Ми знаємо, як почались і зростали церковно-культурні впливи на Московщині Української Православної Церкви в минулому, коли ця Церква була незалежною від Москви і знаходилась в номінальній залежності від Царгороду. (Див. Т. II цієї праці, стор. 242-258). З підпорядкуванням р. 1686 Української Церкви Московському патріярхові і наступнику останнього Російському Синодові, ці впливи не тільки не змаліли відразу, а навпаки: впродовж три-чверті століття, властиво, до часів імператриці Катерини II (1762-1796), при якій настулив і кінець гетьманському уряду в Україні, тягнулась доба найбільшого розвитку в Московщині українських церковно-культурних впливів, сильна була роля й значення церковних ієрархів — українців, українського чернецтва й білого духовенства.

Ця роля була підготовлена вже XVII століттям, в другій половині якого Москва, переживши великий церковний розкол, ви-

слід горделивої теорії „Москви — Третього Риму”, рішучо стає в державному проводі на шлях зближення з Заходом. Київ і київляни стають на цьому шляху природними посередниками, як країна словянська і одновірна, з якої й світло християнства на Московську північ прийшло. Московська старовина, з якою треба було боротися в переведенні реформ, не буде так їх лякати, як коли б культурними реформаторами з'явилися на Московщині самі „німці” з Заходу. Цар Петро I, коли змужнів і став одноосібним правителем держави, добре розумів таке значення України, як багатого джерела культурних сил і засобів, яке й перед тим його батьком і братом було використовуване в справі прилучення відсталого Московщини до європейської освіти і вчености. Тому Петро I широко притягнув до помочі собі, як культуртрегерів, українців, головним чином з духовного стану, не через те, що надавав би велике значення Церкві й побожності в житті держави й громадянства, а з тої простої причини, що духовні верстви в ті часи продовжували ще бути головними репрезентантами освіти й культури.

Безумовно, що не другорядне значення мали й політичні міркування при наділенні українців не тільки рівними правами з великоросами на службі в Московщині, але й при предоставленні їм видних становищ не тільки з огляду на перевагу освітнього їх цензу в порівнанні з великоросами. І рівноправне, і тим більше упривілейоване становище — факт великого значення для успіху політики об'єднання народів і асиміляції; втягування до співпраці в будові й перебудові державного життя, на яке вироблявся через ту співпрацю погляд, як на життя спільної держави, ослабляло сепаратистичні стремління, коли такі ще жили в українському громадянстві, паралізувало мрії про політичну і церковну незалежність України. З другого боку, факт одпливу з України на Московщину великого числа культурних сил, чи свідомо входив він в розрахунок російських правителів, чи ні, — сам собою виснажував Україну з культурних сил, а тим самим знов таки ослабляв в ній і прагнення до незалежности.

В історичній літературі можна зустрінутись з думкою про угодність українських елементів, готовність їх, особливо посеред вищих церковних достойників, служити інтересам світської влади, як про головну причину широкого користання з них при Петрі I і далі, тоді як в духовенстві і посеред ієрархії Московської прихильників реформи можна було знайти як виняток. То правда, що про своє духовенство Петро I не раз висловлювався, що „многому злу корень — старци (ченці) і поли”. Але ж і посеред українських святителів не всі вони і не завжди оправдували чини Петра I і других російських правителів. Були, без сумніву, й угодці, які скрізь бувають. Але ми дуже б помилилися, коли б у всякій згоді і співпраці бачили тільки корисну угоду, а чесноту і незалежність і мужність шукали б тільки у рішучих виступах супроти уряду і протестах. Історик не може триматися такої на-

ївної засади. І ми не можемо відмовити ширості й ідейності праці великому числу українських церковно-культурних працівників на полі церковно-адміністративному, шкільної освіти, місії, літератури, мистецтва і т. д. на тій тільки підставі, що ця праця проходила в Московщині. Щодо „угодовости”, коли б на ній російська влада будувала своє відношення до культуртрегерства українських сил в державі, то після союзу гетьмана Мазепи з Карлом XII належало б очікувати зміни Петра I в його політиці широкого користання на службі державі і церкві вихованців Київської Академії та інших українських шкіл. Але такої зміни не наступило. Петро I не змінив своєї політики по лінії втягування українців в спільну російську роботу; натомість прискіпав заходи політики нівеляції в „автономному” житті самої України, зокрема, як ми бачили, щодо церковного життя.

Хто ж були ті українські церковні достойники з сотками переважно духовних, але й світських, представників української церковної культури, і в чому виявилась їхня діяльність в Московщині XVIII ст., високо загально оцінювана й російськими істориками в її значенні для культурного зросту Росії?

1. Українські ієрархи в проводі Російської Церкви. Реформа церковного управління при Петрі I. Духовний Регламент Феофана Прокоповича. Участь українців в Синоді Російської Правосл. Церкви.

В патріяршу добу Московської Церкви майже не було в ній ієрархів українців. Знаємо тільки архієпископа суздальського Йосифа Курцевича, що залишив по собі сумну пам'ять (див. Т. II цієї праці, стор. 120-121), і митрополита казанського Маркела. Митроп. Маркел почав свою кар'єру в Москві, будучи вже ченцем, службою в посольському приказі в 70-их рр. XVII ст. В березні 1680 р. був висвячений в єпископа суздальського, а через два роки зайняв катедру митрополита псковського. Коли р. 1690 помер патріярх Йоаким, то цар Петро I мав замір поставити кандидатуру митроп. Маркела в патріярхи, але уступив бажанню цариці-матері Наталії Кирилівни, яка протегувала митрополита казанського Адріяна. Адріян став патріярхом, а Маркел був тоді переведений на його місце в Казань, де й помер р. 1698.

У XVIII ст. довгий ряд ієрархів-українців на катедрах в Московщині розпочався з висвятою 7 квітня 1700 р. в Москві на катедру митрополита рязанського **Стефана Яворського**, тоді ігумена Николо-Пустинського монастиря в Києві. Стефан Яворський був родом з Галичини; батьки його в кінці 60-их рр. XVII ст. переселилися на Лівобережну Україну, осівши недалеко м. Ніжина на Чернігівщині. Ніжин, куди валим був перевезений Стефан Яворський (народився р. 1658), вважає він своєю батьківщиною і там, будучи вже Президентом Синоду Рос. Церкви, побудував монастир на честь Благовіщення Пресвятої Богородиці, відомий під назвою

„Богородичного Назарета“. Вчився Яворський в Київсько-Могилянській Колегії в час ректорства в ній Варлаама Ясінського. Після скінчення Колегії студіював три роки богословіє в католицьких єзуїтських вищих школах за кордоном, для чого мусів перейти на католицизм, а повернувшись додому, знову став православним і був учителем в Київській Академії та проповідником при митрополитській кафедрі, яку займав тоді від 1690 р. б. його ректор митр. Варлаам Ясінський. Викладав Яворський в останніх роках учительства в Академії філософію і богословіє.

На початку 1700 р. ігумен Стефан Яворський був присланий у Москву (про це оповідалось вище — розд. I, 1), як один з кандидатів на Переяславську єпископську кафедру. Однак він і раніше не раз бував в Москві, переважно по делегаціях від митрополита Варлаама, так що був вже там відомий, як красномовний проповідник. В цей приїзд ігумен Стефан виголосив таку проповідь над гробом померлого царського любимця боярина Шеїна, що Петро I рішив залишити його в Москві. Патріярх Адриян повідомив Київського митрополита, що, згідно з царським наказом, ігумена Стефана Яворського залишено в Москві „на служіння церковне, в якому достоїнстві Господь Бог повелить йому бути“. Цими „достоїнствами“, яких, треба ствердити, не шукав сам Яворський, були: кафедра рязанського архиєрея з титулом відразу митрополита, яка була спеціально звільнена для Яворського, і — через півроку після висвяти на цю кафедру — місцеблюстителство московського патріяршого престолу, коли 16 жовтня 1700 р. помер патріярх Адриян. Таку духовну кар'єру чужинця посеред московської ієрархії, якому до того ж було тільки 42 роки, можна дійсно пояснити тільки браком відповідних освічених кандидатів на становище місцеблюстителя посеред великоруських архиєреїв. Не дивно, що призначення на такі високі становища людини, яка зовсім недавно прибула до Москви з Києва, викликувало обурення в громадських колах Москви: митрополита Яворського обзивали „еретиком“, „ляшенком“, „обливаником“; ширили чутки, що він дістав митрополитство за три тисячі червінців і т. інше. Мимо того, Стефан Яворський впродовж 20 років очолював Російську Церкву, як місцеблюститель патріяршого престолу, а з відкриттям в січні 1721 р. чинностей Синоду, був його першим президентом до самої смерті (27 листопада 1722 р.).

Митрополит Стефан Яворський не був владолобним. Р. 1707 писав він святителєві Димитрію Ростовському про своє положення, як про „тяжке беремя, що й розум осліпило й здоровля відняло, і душі повередило“; там же висловлював бажання „вийти з цього Вавилона“, був не від того, щоб зайняти київську кафедру (вільну після смерті митр. Варлаама Ясінського), не ради її самої, бо мав „кафедру вищу в ієрархічному відношенні“, але ради відпочинку й спокійного життя, при якому міг би залишити нащадкам якісь твори свої. Крім бажання вернутися на батьківщину, митрополит Яворський не раз висловлював бажання прийняти схиму, з

чим зв'язано було б залишення ним церковно-адміністративних становищ. Але воля Петра I перемагала ці бажання Стефана Яорського. Петро I його не відпускав, бо цинив його, як ієрарха європейськи освіченого, який в той же час на становищі блюстителя патріяршого престолу по характеру своему, скорше безвільному, хоч і хитрому, не був небезпечним для замірів царя зовсім скасувати в Російській Церкві патріяршество.

До утворення Синода блюститель патріяршого престолу управляв Церквою з допомогою „освяченого собору“, старої московської установи, в складі архиєреїв, які викликались в Москву щороку „на чергу служіння“, або й приїздили в справах своїх епархій. Бачимо скоро, як учасників цього „освяченого собору“ по виклику, — й архиєреїв-українців — Дмитрія, митроп. Ростовського в 1705 р.; єпископа Холмогорського Сильвестра Крайського в 1706 р. Але вже і в ці часи, до утворення Синода, в діла церковної адміністрації все більше вмішується світська державна влада. Коли р. 1711 утворений був в Росії сенат, то по царському указу 2 березня 1711 р. сенату підпорядковано було не тільки світських, але й духовних людей. Дуже скоро після свого встановлення сенат виробив правила вибору і поставлення осіб в настоятелі монастирів і в єпископи, згідно з якими блюститель Стефан Яворський з освяченим собором не мали права без згоди сенату висвятити кого в архиєреї. Сенат явно втручався в ділянку, що належала раніше до прав патріярших. Стали можливими такі факти, як указ Сената місцеблюстителю митроп. Стефану від 23 грудня 1715 р., аби місцеблюститель прибув до Петербургу з ризницею й півчими для хиротонії нових двох архиєреїв. Але ж що до кандидатур в єпископи, то рішаючою тут була царська воля. Коли в часі блюстительства митрополита Стефана Яворського й до відкриття Синоду на великоруських катедрах з'явилося 15 українських ієрархів, то на це була згода і воля Петра I, хоч заслугою митрополита була, очевидно, рекомендація на святительські катедри своїх земляків, переважно вихованців Київської Академії. Знані, однак, і випадки, коли місцеблюститель противився висвяченню в єпископи, а мусів підпорядкуватися царському наказу про висвяту. Яскравим таким випадком була спроба не допустити до єпископства ректора Київської Академії Феофана Прокоповича. Ініціаторами її були українські богослови — ректор Московської Академії Феофілакт Лопатинський і префект тієї ж Академії Гедеон Вишневський, які полемізували з Прокоповичем раніше в богословських питаннях і знаходили в нього неправославні погляди. На підставі їх тверджень, місцеблюститель, маючи царський наказ про хиротонію Феофана Прокоповича в єпископа Псковського, виступив з протестом, доносячи цареві про „неправославіє“ Феофана. Петро I, для якого Феофан Прокопович був цінний і не тільки як дорадник в справах церковних, признач обвинувачення Прокоповича в неправославності безпідставними, і Прокопович був висвячений на катедру єпископа Псковського 2 червня 1718 р.

Місцєблюститєль жє патріяршого прєстолу змушений був примиритися з Прокоповичем, перепросивши його і признавшись, що ніби богословських праць Феофана і не читав, а довірився донесенням Феофілакта і Гедеона (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 513).

Після випадку з висвятою в єпископи Феофана Прокоповича Петро I, не довіряючи, видно, місцєблюститєлєві у виборі ним кандидатів на єпископство, розпорядився, аби Стефан Яворський викликав добрих ієромонахів в Александронєвський монастир в Петербурзі, де вони вправлялись би в проповіді Слова Божого, в перекладах, в компонуванні богословських трактатів, в читанні книг, особливо історичних, в студіюванні канонів і законів, коротко кажучи, цей монастир перетворювався в свого роду школу для кандидатів в єпископи і на другі церковно-адміністративні становища. До 1739 р. цей монастир вважався першим по своему значенню в Московщині і другим (після Київо-Печєрської Лаври) в цілій Російській Церкві. Але ж для українців не було втрати від цього вивіщення Александронєвського монастиря (пізніше — лавра), бо ж від самого засновання його р. 1712 був він видною колонією українського чернецтва, і на чолі його в тих часах стояли настоятелі (архимандрити, єпископи, архієпископи) виключно майже українці, які й протєгували на становища в Церкві українців з вченого чернецтва.

Що йшли роки після смерти патріярха Адріяна, а катедра патріярха не заміщалась, і митроп. Стефан Яворський все залишався незмінним її блюститєлем, — причиною цього було тайне бажання Петра I зовсім скасувати патріяршество в Російській Церкві і патріяршу одноосібну форму церковного управління замінити на колегіальну, яку заводив Петро I і в державному управлінні, казуючи московські „прикази” і утворюючи колегії військову, адміралтейську, закордонних справ, юстиції і т. д. Однак, у реформі церковного управління треба було бути особливо обережним, з огляду і на недавній історичний досвід з появою розколу старообрядців, і на скупчення опозиції „московської старовини” взагалі петровським реформам в колах суто-церковних московських. Тому скасування патріяршества підготовлялось самою вже довголітньою відсутністю патріярха, а в переведенні реформи церковного управління Петро I шукав собі помічників, на яких міг би й опертися, посеред українських ієрархів і духовенства.

Митрополит Стефан Яворський, будучи прихильником Петра I в його державній праці по культурному наближенню Московщини до Західньої Європи, в галузі церковній виявився якраз не по стороні Петра I і завів, можна сказати, його надії. На нашу думку, не був Стефан Яворський „несговорчивим клерикалом”, як іноді називають його в російській історіографії, вказуючи на його студії в католицьких академіях, де міг проїнятися папістськими поглядами. В своїй діяльності він не виступав як „клерикал”, що проводив би засаду вищости церкви над державою і підпорядкування світської влади церковній. Стояти ж місцєблюститєлєві пат-

ріяшого православного престолу на сторожі інтересів Православної Церкви, боротися проти порушення правил тієї Церкви та засуджувати впровадження новин в ній за протестантськими зразками, — це зовсім не означає бути клерикалом. Стефан Яворський відмовився вінчати (р. 1710) Анну Іванівну (будучу царицю, доньку пок. царя Івана Олексієвича) з герцогом Курляндським, як з чужовірцем; висловився проти шлюбу Петра I при живій його дружині цариці Євдокії (Лопухиній), яку Петро I відіслав до монастиря, а сам мав „похідну жінку-солдатку” (за висловом історика В. Ключевського), полонену німкеню з Ліфляндії Катерину, з якою й обвінчався р. 1712, короновавши потім її в Москві імператорською короною в р. 1724. Але найбільше розгнівав Петра I Стефан Яворський своїм непримиримим становищем в справі кальвініста Дмитрія Тверитинова в 1713-14 р.

Біля 1702 р. в околицях новобудованої столиці Петербургу, де немало зібралось західних чужоземців, почала ширитися пропаганда кальвінізму і лютеранства. Митрополит Новгородський Іов, до якого належала тоді ця територія (Петербурзька єпархія була утворена тільки в 1742 р.), архиєпископський занепокоївся цією небезпечкою для православ'я, застерегав, кого треба, в листах проти нових учителів, а братам Лихудам Йоаникію і Софронію (див. Т. II цієї праці, стор. 258) подав думку написати працю „Показаніє і обличеніє ересей Лютера і Кальвіна”, яку ці брати греки присвятили східнім патріархам, як охоронителям православ'я. Праця залишалась в рукопису, бо ж видання її признано було, очевидно, державною владою несвоечасним. Пропаганда перекинулася в Москву і другі місцевості. Свідчать про це тогочасні проповіді українських ієрархів. Св. Дмитрій Ростовський р. 1708 вважав потрібним людям московським, так відданим здавен церковній обрядовості, говорити проповіді про почитання свв. образів, додержання постів. Твір св. Дмитрія Ростовського „Розиск о бринской вере” (проти розкольників) також згадує про ширення протестантських поглядів в Росії. В одній проповіді 1709 р. Стефан Яворський теж говорить: „Прийшла Матір Божа зобачити, чи відкинули ми діла темні, еретичні, армянські, лютеранські”.

В Москві, біля 1713 року, утворилась доволі фанатична секта кальвіністів, очолена Дмитрієм Тверитиновим. Останній був на службі в деяких протестантів-чужоземців, а потім вчився на аптекаря чи лікаря у кальвініста Грегорі, від якого переняв еретичні погляди і почав ширити „хули” на св. Євхаристію, мощі, хрест і ікони; на почитання й молитви до святих, на молитви за покійників, на пости. Агітація таких антиправославних поглядів ширилась особливо між стрільцями і ремісниками. Місцєблюститель розпорядився перевести негласне слідство відносно секти Тверитинова. Петро I бажав всю цю справу погасити і наказував митрополитові прийняти Тверитинова з його послідовниками до церкви, якщо зречуться своїх поглядів еретичних. Тим часом, як Стефан Яворський продовжував слідство, один з тих фанатиків, Фома Іванов,

допустився тяжкого блюзнірства: прилюдно в Московському Чудовому монастирі вилаяв образ святителя Алексія, митроп. Київського, а за іншими відомостями, навіть при цьому порізав самий образ. Тоді митрополит Яворський нарядив церковний суд в справі цієї секти, який еретиків викляв, після чого місцєблюститель передав справу головних винуватців до державного карного суду. Тверитинов покався в своїх еретичних поглядах і пропаганді їх і був увільнений; Фому Іванова за блюзнірство засуджено було на страту, і 30 листопада 1714 р. він був спалений на Красній площі в Москві. Цією боротьбою з пропагандою протестантства в Московщині при Петрі I була викликана й велика праця Стефана Яворського „Камінь віри”, яку місцєблюститель писав в рр. 1713-1718, але яка не побачила світу за життя автора, бо Петро I не дав дозволу на її видання.

Отже між митрополитом Стефаном Яворським і Петром I наступило ще більше охолодження у відносинах на тлі нахилу Петра I до протестантських поглядів та висміювання ним церковної обрядовости (напр., улаштування непристойної п'ятики в формі „всешутейшого і всеп'янейшого собору”). Ми вище (розд. I, 2) говорили вже про те, що і в справі царевича Алексія місцєблюститель патріяршого престолу скорше був по стороні царевича, коли був вже, очевидно, знеохочений до співпраці з царем-реформатором, який все більше накладав свою руку на управління й життя Церкви. Відомо, що й сам Петро I в пунктах допиту царевичу Алексієві в р. 1718 близько цікавився відносинами його з „рязанським”. Матеріалів, на підставі яких митрополита можна було б вплутати в історію з царевичем, не знайшлося, а коли Петро I звернувся до царя, щоб дали йому спарвку з Св. Письма, якій карі підлягати повинен царевич Алексій, то відповідь в хитрому розумуванні на цю тему зводилась до того, що доля царевича знаходиться цілком в руках царя. Відповідь укладена була, на думку істориків, Стефаном Яворським і Феофаном Прокоповичем (Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. Спб. 1868. Стор. 43).

Феофан Прокопович і був тим українським ієрархом, якого ім'я найбільше зо всіх тих ієрархів зв'язане в історії з ім'ям Петра I. В особі Феофана Прокоповича Петро I знайшов того дорадника й помічника, якого сподівався, можливо, мати в особі Стефана Яворського, коли залишив останнього в Москві в січні 1700 року. Феофан Прокопович, при великій ролі його, як помічника, взагалі в реформаторській діяльності Петра I, став співтворцем і виконавцем планів Петра головно в реформі церковного управління в Росії, яка реформа обняла й церковне життя в Україні.

Феофан Прокопович (1677-1736) походив з української кудецької родини в Києві; був вихованцем Київської Колегії за ректорства о. Йоасафа Кроковського. Після скінчення академії виїхав для довершення богословської освіти на Захід і вчився в єзуїтській колегії св. Афанасія в Римі, перейшовши, щоб бути допущеним до богословських студій, на католицтво. Р. 1702 повернув-

ся до Києва, став знову членом Православної Церкви і учителем в Київській Академії, де викладав пітику, риторичу і філософію. В рр. 1706-1711 був Прокопович префектом Київської Академії. „Під час Мазепиної афери, — пише М. Грушевський, — Прокопович умів дуже сильно задокументувати свою доляльність царському урядові і придбати довір'я й ласку київського генерал-губернатора” („З історії релігійної думки на Україні”. Львів. 1925. Стор. 90-91). Дійсно, коли після смерті Петра I запідозрений був р. 1726 Прокопович в нелояльності до царського уряду, він так відкидав наклепи на нього: „Ще в минулих 1708 і 1709 роках, коли Мазепина зрада була, і через неї увійшов ворог до батьківщини, — яким я тоді був до царя і держави, може посвідчити його сиятельство кн. Д. М. Голицин” (Чистович. *Op. cit.*, стор. 14). Р. 1709 префект Академії Прокопович дуже догодив Петру I своєю проповіддю з нагоди перемоги Петра під Полтавою над Карлом XII і Мазепою, і Петро I брав його з собою в час Прутського походу 1711 року, коли, очевидно, ще ближче пізнав його. Але тільки в р. 1716 Петро I рішив перевести його з Києва, де Прокопович був з 1711 р. ректором Академії, ближче до себе, давши йому певне ієрархічне становище.

„Мабуть ти вже чув, що мене визивають для єпископства”, — писав 9 серпня 1716 р. Феофан Прокопович своєму ученикові і другу Якову Марковичу. — „Ця честь так мене спокушає і притягає, як би вирішили кинути мене диким звірям на поживу. Справа в тім, що кращими силами своєї душі я ненавижу митри, сакоси, жезли, свічники, кадильниці і тому подібні втіхи. Придай до цього ще жирних і величезних риб... Якщо я люблю ці речі, якщо шукаю за ними, нехай Бог покарає мене чимбудь ще гіршим. Я люблю діло єпископства, я бажав би бути єпископом, коли б замість єпископа не довелось мені бути комедіантом, бо до цього призводять надзвичайно несприятливі для єпископства обставини, якщо не змінить їх Божественна мудрість. Тому маю замір докласти всіх зусиль, щоб відмовитися цієї надзвичайної чести, і летіти назад до вас”... (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 511-512). Після цього листа пройшло майже два роки, коли сталася, 2 червня 1718 року, висвята Прокоповича в єпископа Псковського. Затримка вийшла з причин відсутности Петра I, який подорожував по Європі; треба ж було розв'язати справу єпископства Феофана не з огляду на його бажання чи небажання бути єпископом, а з огляду на виступлення проти його висвяти місцєблюстителя Стефана Яворського, про що розповіли ми вище.

Історія з „протестантизмом” Феофана Прокоповича не з'явилась тільки тепер, як виникла, з волі царя, його кандидатура на єпископство. З тих самих, по характеру науки і напрямку виховання, шкіл, в яких отримав виховання й освіту митрополит Стефан Яворський, Феофан Прокопович виніс погляди й переконання „цілком протилежні”, як іноді висловлюються історики, поглядам і переконанням Яворського. Яворського вважають характер-

ним представником українських консерваторів, до яких належала безумовно більшість тодішньої української православної ієрархії. Грубою помилкою було б вважати наших ієрархів-консерваторів, названих також представниками „могилянських традицій”, якими обскурантами чи реакціонерами у відношенні до поступових ідей освітнього руху в Європі XVIII стол., зосібна ж у відношенні їх до реформаторської діяльності просякнутого тими ідеями після подорожі на Захід Петра I. Коли б так було, то не користав би так широко Петро I, та й правителі Росії після нього, з культурної помочі ієрархії. Одначе загальне співчуття й прихильність до европеїзації Петром I Росії не означали рабської апробати всього, що виходило з наказів царя. Українські тодішні святителі, яких звать консерваторами, осуджували те насильство й часто жорстокість, з якими переводились реформи, але і, крім способів їх переведення, далеко не завжди могли підтримувати реформатора в його реформах по суті їх, особливо де справи торкались Церкви і релігійно-морального життя народу. Святитель Димитрій Ростовський, людина високо-культурна й богословськи широко освічена, консерватор, друг Стефана Яворського, якому давав на апробату свої твори, цілком підтримував царя, що посилав тепер людей „в чужі держави науки ради”; в проповідях боровся він з чисто зовнішнім обрядовіством в Московщині, писав „про образ і подобу Богу в людині”, що вони не в „бороді”, як думали віруючі люди, налякані указом Петра I про бриття бороди. Коли такі люди казали архиєреєві, що вони „готові голови свої положити за бороди”, то святитель Димитрій радив їм краще відрізати бороду, бо борода відросте знову, а відтята голова вже не відросте. Проте, поруч з такими прикладами, бачимо, що св. Димитрій і в проповідях і в статтях свого „Літопису” виступає й проти міроприємств Петра I, коли вважає їх шкідливими, як, напр., відібрання майна церковного. А в листі, напр., до митрополита Яворського з дня 24 лютого 1708 р. св. Димитрій пише: „Стільки беззаконства, стільки обид, стільки утисків волюють до неба і викликають гнів і помсту Богу. Але про це замовчімо. Нехай буде воля Господня. Ми ж дбаймо про своє діло, і посеред обурення не тратьмо надії на спасіння”.

Не оправданим рівнож, на нашу думку, треба признати закиди „католицтва” чи „латинства” українським ієрархам православним XVIII в. консервативного напрямку. Взагалі трафаретне віднесення того чи другого з тодішніх ієрархів до симпатиків чи прихильників католицтва або протестантства, так ніби православ'є само по собі не мало своєї догматики, своєї, вживаючи сучасний світський термін, ідеології, є ігноруванням, приниженням багатовікової історії православ'я українського народу. Московські книжники XVI-XVII вв. тільки в зарозумілості своїй могли вважати українсько-білоруське православ'є того часу так зіпсутим латинством, що до православних „обливанців” з України і Білорусі застосовували одного часу навіть перехрищення, як до не-християн. Для

історика нашої Церкви не може бути сильнішого аргумента її православля, як двохсотлітня боротьба її з унією, тобто з латинством в його наймаркантнішій ідеї — примату в Церкві римського папи. Перед цим фактом здала свої позиції в половині XVII в. московська книжність і пішла на виучку до київських богословів, запрошуючи їх до Москви. Ця роля українського духовенства, як культуртрегерів, продовжується в Московщині і при Петрі I, при чому українські ієрархи, як про це буде мова нижче, стають на чолі християнської православної місії, не тільки в межах Росії (Сибір), але й поза нею (Китай). Отже знову підкреслюємо, що українська ієрархія й духовенство, що їх деякі історики характеризують як консерваторів (іноді навіть „реакціонерів”) в їхній діяльності на Московщині, **репрезентували православ'я, а не яку-будь іншу конфесію.** Питання ж про те, до кого вони були ближчі конфесійно, до католиків, чи до протестантів, розв'язується відповіддю на загальне питання про ступінь близькості між собою головних християнських конфесій — православля, католицизму і протестантизму. Очевидно, що протестантизм, як конфесія, яка відкинула ієрархічне благодатне священство в Церкві, стоїть далше і від православля і від католицизму, ніж дві останні церкви, Православна Східня і Католицька Західня, між собою.

Але коли в до-Петровській Московській Русі, при зносінах її з Україною і Українською Церквою, актуальним було для москвінів питання, оскільки українці мають „єдиноуміє з папою і римським костелом”, з чим пов'язували й „польщизну” їх, то в Петровські часи на перший план виступило питання про відношення української ієрархії, що співпрацювала з Петром I, до протестантизму, духом якого проявився на Заході сам цар і в душі якого збирався перевести реформу церковного управління в Російській Православній Церкві. Феофан Прокопович і був тим, хто, в протилежність до „консерваторів” з української ієрархії, проявив в душі часу велику прихильність до протестантизму і став головним посібником Петра I в переведенні ним церковної реформи.

Ще в Київській Академії стали закидати Прокоповичу, що він впадає в кальвінізм при викладах теології. Р. 1712 Прокопович надрукував трактат про „Іго неудобноносиме”, в якому схилився до протестантської науки про оправдання людини тільки вірою. Ігумен Феофілакт Лопатинський в критиці під назвою „Іго Господнє благо” закинув Прокоповичу „мудровання реформатські”. В Академії вчителі Маркел Радишевський і Гедеон Вишневецький викликали Феофана Прокоповича на прилюдний диспут, закидаючи йому кальвініські думки. За словами в донесенні р. 1726 Маркела Радишевського (пізніше єпископ — вікарій Новгородського архієрея), Феофан Прокопович ганьбив Православну Церкву, а лютеранство похваляв; доводив, що тільки віра спасає, а не добрі діла, що ходатаєм за людей є тільки Христос, а не ангели й не святі, тому ні молитися їм не треба, ні просити про що; відкидав і критикував різні православні обряди, водосвячення, почитання

ікон, мощів, віру в чуда (М. Грушевський. З історії релігійної думки на Україні. Стор. 90). Отже митрополит Стефан Яворський мав підстави спротивитись висвяченню в єпископи Феофана, маючи такі обвинувачення його в неправослав'ї з боку Феофілакта Лопатинського, Гедеона Вишневського, Маркела Радишевського, — все українські богослови, вихованці Київської Академії, до яких приєднався в цій справі теж вихованець Київської Академії єпископ Тверський Варлаам Косовський (помер р. 1721 митрополитом Смоленським).

«У відзивах тих європейських учених і освічених людей, які полишили згадки про нього, Прокопович, — пише Михайло Грушевський, — виступає чистим раціоналістом, прихильником наукового критицизму, позитивного знання, проголошеного Беконем, завзятим ворогом клерикальної гіпокризії, аскетизму і zarazом приклонником державної влади, необмеженого монархізму, „просвіщенного деспотизму“, по теперішньому кажучи, в його боротьбі з претензіями Церкви і духівників» (Op. cit., стор. 90). „В догматичних і церковно-політичних своїх поглядах Прокопович схилявся до протестантів . . . Він в ділах церковних надавав світській владі більше прав, ніж то могли допустити архиєреї латинських богословських поглядів. В питанні про церковний устрій він відкидав патріяршество, вважаючи його подобою папства. Врешті до церковних уставів і традицій ставився він з свободою неправославною, чим також догоджав Петру . . . Питання про догматичні погляди Феофана Прокоповича в останній час щодо часу праці на підставі всієї попередньої літератури рішається так: правда, Феофан Прокопович дійсно був протестантом” (А. В. Карташев. К вопросу о православии Ф. Прокоповича. — К. Харлампович. Op. cit., стор. 469).

Нічим другим, як непорозумінням, треба назвати, на нашу думку, твердження, що Феофан Прокопович був „основником освіченого православ'я” (Е. Вінтер. Візантія та Рим у боротьбі за Україну. Прага. 1944. Стор. 114), хіба що під цим терміном „освіченого православ'я” розуміють „відступлення від православ'я”, що іменується поступом, сам же Прокопович репрезентантом „поступової течії” в Українській Церкві, а одночасно і в Російській. „Зрозуміла річ, — пише Е. Вінтер, — що поступові думки Прокоповича викликали мало захоплення серед богословів Російської Православної Церкви, але Прокопович залишився переможцем, бо за ним стояла царська воля” (Ibidem). Дійсно, ту велику роль в церковному й державному житті Росії, яку почав відігравати Феофан Прокопович в Петербурзі по висвяті його в єпископа Псковського, належить пояснити спільними поглядами, взятими і царем і українським ієрархом з протестантських джерел. Феофан Прокопович став при Петрі I ніби стас-секретарем, за виразом істориків, в духовних справах. Через його руки проходили, ним укладались, або редагувались усі важливіші акти, що відносились до церковного управління. З доручення царя він писав різні передмови й

пояснення до перекладів з чужих мов, учебні книги, богословські й політичні трактати; йому доручали ілюструвати прикладами з історії царські укази; він з церковної катедри виголошував живі, палкі, блискучі й дотепні промови в пояснення й оправдання всіх важливіших актів уряду. Але найголовнішою справою, яку Петро I перевів за допомогою Феофана Прокоповича, була реформа церковного управління Російської Церкви: скасовано було патріяршество, утворене в Московській Русі р. 1589, з заміною його колегіяльною формою управління — Синодом.

Законодатним актом в переведенні цієї реформи церковного управління був, як відомо, „Духовний Регламент”, написаний Феофаном Прокоповичем і редагований Петром I, що увійшов в життя по царському маніфесту 21 січня 1721 р. Перед тим готовий проект Регламенту дано було для прочитання й підпису членам Сенату, ієрархам і архимандритам, які були в Петербурзі; потім вислано було для підпису і на провінцію, — підписати треба було єпархіальним архиєреям, архимандритам та ігуменам. Коли б хто не підписав, наказано було взяти від того пояснення, чому не підписав; і пояснення і відомості, хто не підписав, не подавши причини ухилення від підпису, належало надіслати з нарочною поштою до Сенату. Таким чином, церковно-соборного обговорення реформи, хоч би самим єпископатом Церкви, допущено не було, а підписи, для зібрання яких послано було до Москви і на провінцію з „добрим офіцером” сенатський примірник Регламенту, вже підписаний на початку самим Петром I, явно не могли мати скрізь добровільного характеру.

Духовний Регламент поділяється на три частини. Перша частина присвячена виясненню, що таке Духовна Колегія (Синод), і якими важними причинами викликано її утворення для управління Церквою замість патріяршества. Друга частина має в собі два розділи, про „справи загально-церковні” і про „справи єпископів, пресвітерів, ченців і проч.”. Третя частина говорить про склад Духовної Колегії та про обов'язки її членів. У виясненні причин скасування патріяршества і заміни патріяршої одноосібної форми правління в Церкві формою колегіяльною найбільше значення надається мотивам політичного характеру. При колегіяльній формі церковного управління нема для держави тої небезпеки бунтів і смути, яка буває від єдиного духовного правителя (себто патріярха), бо простий народ не відає, яка різниця між духовною владою і самодержавною (царською), але, великого найвищого пастиря славою і честію вражений, думає, що такий правитель є то другий государ, рівносильний самодержцю, або ще й більший за нього, і що духовний чин є друга і краща держава... Прості серця таким поглядом так проймаються, що в якому-будь ділі вже не на самодержця свого дивляться, а на верховного пастиря. А що ж, коли й сам пастир, такою про себе гадкою перенятий, спати не захоче? Трудно навіть сказати, скільки біди від цього буває... Колегіяльна форма управління в Церкві таку небезпеку усу-

ває, бо президент Колегії особливої слави і чести не має, а робить все з іншими її членами. Коли ж народ бачить до того, що це соборне управління монаршим указом і сентаським приговором встановлено, то й більше буде в кротості своїй та зовсім відкине надію мати поміч до бунтів своїх від чину духовного. Таким чином, щоб встановити повне „єдиновластіє самодержцзя“, Петро I скасував патріяршество і утворив Духовну Колегію, скоро названу „Святейшим Синодом“, поруч з десятком світських колегій, що відали різними галузями державного управління.

В нашій церковно-історичній літературі зустрічаємось з твердженням, що церковна реформа Петра I „була по своїй суті продовженням старої системи московських церковно-державних відносин, але міра підпорядкування Церкви державі переходила тепер всі канонічні межі“... (Проф. О. Лотоцький. Українські джерела церковного права. Стор. 276). З цим твердженням не можна погодитися, бо до Петра I і його реформи церковного устрою в Росії церковно-державні відносини в Московській Русі базувались на візантійських засадах, з якими сполучилась і горделива теорія „Москви — Третього Риму“, як наслідниці Царгороду, Візантії — Другого Риму. Візантинізм, як система (заложена Константином Великим, скріплена Феодосієм Великим і докладно розвинена імператором Юстиніаном), ставив ідеалом злиття держави з церквою в єдиний організм, утворення священної теократії. На історичному шляху зусиль до здійснення цього ідеалу залишились не выясненими досконально взаємовідносини між „священством“ і „царством“, між церковною і імператорською владами, але в основному цар мав бути відданим сином Церкви, охоронителем православія, „єпископом зовнішніх діл“ Церкви, як називав себе Константин Великий; Церква, миропомазуючи царя на царство і тим освячуючи його служіння благодаттю своїх таїнств, мала право духовного, в разі потреби, на нього впливу.

Неязованість взаємовідносин між „царством“ і „священством“ була і в Московщині, що найбільш яскраво виступило в конфлікті між патріярхом Ніконом і царем Алексієм Михайловичем, який конфлікт кінчився засудженням патріярха на церковному соборі 1667 р., в якому взяли участь і східні патріярхи. Мабуть, що не аби-яку роль справа патріярха Нікона відіграла і в рішенні Петра I покінчити з патріяршеством в Росії. Разом з тим це було відступленням і від засад візантинізму та ідеї Москви — Третього Риму. В „Повести о белом клобуке“, московській церковно-літературній пам'ятці XV віку, де уперше розвинута була ідея Москви-Третього Риму, писалось: «Всі християнські царства прийдуть в кінець і зйдуться в одно царство російське православія ради, бо ж від Риму благодать і слава і честь віднята, також і від царствующого града (Константинополя) благодать Св. Духа відійметься в „плененіє агарянське“, і всі святощі передані будуть від Бога великій російській землі в своїм часі, і царя російського звеличить Господь над багатьма народами, і патріярший великий чин

від царствуючого града також буде даний російській землі в час своїм». Так „патріярший великий чин”, який через сто років після пророцтва „Повісти про білий клобук” дійсно в кінці XVI в. утворився в Москві, вважався, як бачимо, необхідним атрибутом „священної теократії-Москви Третього Риму”. Тепер Петро I патріярший чин в Російській Церкві скасував і саму Церкву підпорядкував державній владі, діючи вже не на засадах візантинізму, а за зразками протестантського Заходу. Тому й не можна сказати, що церковна реформа Петра „по своїй суті була продовженням старої системи московських церковно-державних відносин”. Ні Петро I, ні Феофан Прокопович не були прихильниками московсько-візантійського теократичного ідеалу, хоч Петро I і мотивував свою церковну реформу тим, що він, як „блюститель правовірности і всякого в церкві святій благочинія”, не міг залишити без уваги „область духовну з її непорядками і великою в ділах скудостю”, але „на совісті своїй почув страх, щоб не стати невдячним Вишньому, коди, отримавши від Нього стільки помочі для «ісправлення» чина воїнського і гражданського, знехтував би «ісправленням» чина духовного” (Н. Суворов. Учебник церковного права. Москва. 1902. Стор. 505).

Коли в „чині духовнім”, тобто в Церкві, були непорядки і „велика в ділах скудість”, то канонічним шляхом для „ісправлення чина духовного” було б скликання церковного собору, який і занявся б необхідними церковними реформами та рішив би питання про вибір нового патріярха чи заміну патріяршества іншою формою центрального управління в Рос. Церкві. Петро I знехтував канонічний шлях і в співпраці з Феофаном Прокоповичем своєю самодержавною владою завів в Росії поліційну систему так зв., державної церковности”, яка запанувала в тих часах в державах Західної Європи. Система державної церковности” („Staatskirchentum”) виникла на Заході під впливом ідей Реформації та філософії натурального права. В застосованні її на практиці було немало різниць в державах, але суть її заключалась в приматі державної влади надо всім, в тім і над релігією і Церквою, на певній державній території, верховна влада якої може і в церковному житті касувати й змінити все те, що не має твердих підстав в Св. Письмі. Ця система відносин між церквою і державою була антиподом ієрократичної системи середніх віків: „духовний меч” вона цілком підпорядкувала „мечу світському”. Цей цезарепапізм і взяв з Заходу Петро I.

Члени Духовної Колегії, чи Синода, приступаючи до виконання своїх обов'язків, давали присягу цезарепапістського характеру: „Ісповідую ж з клятвою крайнього (вишого) суддю Духовної цієї Колегії бути самого всеросійського монарха, государя нашого все-милостивішого”. Не церковний собор над Синодом, як церковно-адміністративним центральним органом в Церкві, мав бути вищим суддею, а цар; церковних соборів зовсім не було в Рос. Церкві ні в XVIII, ні в XIX вв. Цар же, як вищий суддя в Церкві, приставив

від себе до Синоду державного урядовця, який названий був „оком государевим” в царській йому інструкції, бо він мав „накріпко глядіти, щоб в Синоді не на столі тільки діла вершились, але й самим дійством по наказам виконувались”... Компетенція цього спочатку наглядча від державної влади в Синоді далі поширилась, коли він, названий „обер-прокурором Синоду”, став на правах міністра відати всіма справами Рос. Православної Церкви і докладати про ці справи цареві. Сильні обер-прокурори часто керували церковними справами і давали напрямки діяльності Церкви більше, ніж ієрархи, члени Синоду. Повсталла назва для Церкви в Росії „Ведомство Православного Ісповедання”, наряду з другими державними „ведомствами”. Так „крайній суддя” Церкви в петровських часах в кінці XVIII в. був названий вже властивим ім'ям при системі цезарепапізму, а саме „головою Церкви”, як названо було імператора Павла I в акті про наслідування рос. престолу 1794 р., що увійшло й в ст. 41-43 Основн. законів Російської держави (Н. Суворов. Ibidem.).

Підпорядкування при Петрі I Церкви державі і зв'язана з тим її „бюрократизація” не були на користь й великорусам; найяскравіший засуд поневолення Церкви державою дали в XIX в. московські слов'янофіли на чолі з А. С. Хомяковим, а Ф. М. Достоевському належить влучне означення стану Рос. Церкви, що вона „від Петра I знаходиться в параліжі”. Але для українців церковна реформа Петра I, опріч бюрократизації Церкви, була вельми шкідливою ще й з тої причини, що Церква в руках російської державної влади стала знаряддям русифікації українського народу. І тому, коли зустрічаємось з прихильною оцінкою заслуг нашого земляка архієп. Феофана Прокоповича, як автора Духовного Регламенту, в переведенні церковної реформи Петром I, то не можемо з цією оцінкою погодитися. „Нові течії євролейські, внесені ним (Феофаном Прокоповичем) до церковної адміністрації... все ж лишилися корисним слідом від цього талановитого вихованця Київської школи”, — пише проф. М. Грушевський (З історії релігійної думки на Україні. Стор. 92). На нашу думку, було б куди краще, колиб Феофан Прокопович, замість „нових течій європейських цезарепапізму”, держався традиційних канонічних засад вселенського й українського православ'я, засад соборности й соборного управління в Церкві.

Як утворення патріяршества в Московській Церкві в кінці XVI в. dokonane було по зносінах і з участю східних патріярхів, так і касуючи тепер патріяршество з заміною його „Духовною Колегією”, не можна було, належачи до Єдиної Східної Православної Вселенської Церкви, обійтися без зносин і признання переведеної реформи східними патріярхами. І це розуміли Петро I і Феофан Прокопович, тим більше, що реформа була переведена ними самими, без собору Церкви; отже її авторитетність для духовенства і вірних мала б знайти підтвердження в признанні її східними патріярхами. Тому Петро I грамотою до царгородського патріярха

Єремії з дня 30 вересня 1721 р. просив патріярха, щоб він і сам визнав новий порядок управління в Російській Церкві і полагодив справу такого ж признання патріярхами александрійським, антиохійським і ерусалимським. Справа реформи представлена була в грамоті, --- авторства, очевидно, Феофанового, — так, щоб обминути канонічні труднощі при признанні реформи. Критика самої засади патріяршої влади, як одноособової, в Церкві, що подана була в маніфесті 21 січня 1721 р., в грамоті до патріярха була пропущена. Впровадження ж реформи представлено актом, попередженим „довгим і пильним обговоренням та порадою з духовними і світськими людьми”, ніби свого роду собором (у архієпископа Філарета так і сказано, що „в 1720 р., під предсідництвом самого царя, Собор обмірковував про вище духовне управління” (Історія рус. церкви. V, стор. 5), тоді як жадного собору не було; назви „колегія” не було і в грамоті, а тільки назва „Духовний Синод”, рівний правами патріяршій владі в Церкві, що нагадувало „Освячений Собор” при московських патріярхах попереднього часу.

Через два роки, р. 1723, в грамоті до Синоду Рос. Церкви патріярх Єремія писав: „Мірність наша, благодаттю і владою Все-святого, Животворчого і Звершенноначальствующого Духа, управління, стверджує і проголошує від благочеснішого Самодержця . . . в Російському великому царстві встановлений Синод. Єсть і іменується він нашим у Христі братом, святим і священним Синодом і має владу діяти й довершувати те, що й чотири апостольські, святіші патріярші престолі”. Таку ж грамоту прислав від себе тоді ж і патріярх антиохійський Афанасій. Царгородський патріярх дописав, що патріярхи александрійський і ерусалимський не прислали своїх відповідей з тої причини, що перший упокоївся, а другий смертельно хворий. „Маємо заботу, — прибавляв патріярх, — щоб і від тих прийшло підтвердження, якщо буде потрібне, бо ж досить і цього”. Відписи одержаних від патріярхів грамот були надіслані до всіх архієреїв Російської Церкви. Таким чином церковна реформа Петра I, не будучи представлена в фактичній своїй суті східним патріярхам, набрала як-ні-як церковно-правного характеру в міжцерковних зносинах Східної Правосавної Церкви, а для ієрархії Російської Церкви апробата реформи східними патріярхами, головно царгородським, не могла не мати міродайного характеру.

Участь і ролю української ієрархії і духовенства в Синоді, від відкриття його й до правління цариці Катерини II, впродовж яких 40 років, можна признати визначною, якщо не домінуючою, не так у відношенні кількісному, як по впливах і активності в діяльності Синоду. Перший склад Синоду, — ким добраний, не заховалось відомостей, а затверджений Петром I, — мав в собі трьох архієреїв, чотирьох архимандритів, одного ігумена і трьох з білого духовенства. Світські назви їх при Петрі I — президент, віцепрезиденти, радники (советники) і асесори — в р. 1726 замінено було на іменування: первоприсутствующий, члени Синода і присутству-

ючі в Синоді. Президентом був призначений митрополит Стефан Яворський — українець, віце-президентами: архієпископи новгородський Феодосій Яновський — білорус і псковський Феофан Прокопович — українець, так що в першому складі Синоду не було жадного архиєрея-великоруса. З радників — архимандритів два: Гавриїл Бужинський і Єрофей Прилуцький, теж були українці, других два — один серб (Петро Смелич, проїнятий українською культурою, пізніше архієп. Білгородсько-Харківський) і один великорус; асесори: один ігумен і два протопопи були великоруси, а один священник — грек (Кондоїді, пізніше єпископ). Сам президент Синоду, митрополит Стефан Яворський, який не співчував і самій реформі церковного управління, був мало активним в Синоді, рідко брав участь в засіданнях Синоду та й недовго жив після впровадження реформи (помер митр. Стефан Яворський 27 листопада 1722 р.). Справи Синоду були тоді в руках двох віце-президентів, архієпископів Феодосія і Феофана. Такий же стан залишився і після смерті Стефана Яворського, бо новий президент не був призначений, а на чолі Синоду до смерті Петра I (28 січня 1725 р.) були обидва названі архієпископи, маючи в Синоді вже й кількісну українську більшість з призначенням до Синоду радниками українських архимандритів Феофіла Кролика і Рафаїла Заборовського (пізніше Київський митрополит).

Хто з віце-президентів — перший, архієпископ Феодосій Яновський, чи другий, архієпископ Феофан Прокопович, — був сильніший і відігравав більшу роль в Синоді при Петрі I, історики затрудняються сказати. Феофан Прокопович безумовно був куди вищий освітою й знаннями за Феодосія Яновського, про шкільну освіту якого нема встановлених даних (припускають, що він до 1694 р. був учеником братів Лихудів — греків у Москві; у К. К. Харламповича. *Op. cit.*, стор. 420); відомо також, що він латинської мови не знав, ледве міг латинь прочитати. Але твердий характером, владолюбний і гордий, Феодосій Яновський, прийнявши чернечий постриг біля 1693 р. в Симоновім монастирі в Москві, розпочав свою церковну кар'єру при Петрі I не менш, коли не більш, блискучу, ніж кар'єра Прокоповича, коли прийняти під увагу, що Феодосій не мав ні того розуму, ні тої широкої освіти, ні тих ораторських здібностей, якими відрізнявся посеред архиєреїв Петровського часу Феофан Прокопович. Вже царевич Алексій висловився на адресу Феодосія: „Хіба за те його батюшка любить, що вносить в народ люторські звичаї і дозволяє на все"... Коли протестантизм Феофана Прокоповича мав підставу в його власних поглядах, виплеканих на ґрунті відрази до католицького єзуїтизму і схоластики, — то Феодосій, який не належав до вченого чернецтва, явно догоджав Петру I в своєму негативному ставленні до обрядів Православної Церкви і канонічних її правил. Близького до царевича Алексія називали Феодосія „ворогом креста Христового"; про його еретицтво подавав царю чолобитну директор Московської друкарні М. Аврамов; прості жовніри навіть називали Феодосія „іконобор-

цем" (И. Чистович. Феофан Прокопович. *Op. cit.*, стор. 199). Але Петро I приблизив до себе Феодосія, який став в ролі ніби придворного архимандрита, коли повінчав р. 1710 герцога курляндського з Анною Йоановною. В рр. 1716-18 подорожував, як „духовний отець”, з царем за границю; від р. 1712 настоятель Александроневського монастиря в Петербурзі і з підпорядкуванням йому всіх церков в Петербурзі; з 1721 — архієпископ Новгородський і віце-президент Синоду.

Скоро після смерті Петра I архієпископ Феодосій раптом перемінився і став до уряду й самої династії в опозицію, боронячи свободу церкви в Росії. Саму смерть Петра I він пояснював Божою карою за бажання „іспровергнути духовне правительство”, за утиск духовних штатами і недачу жалування, за „посягнення на духовний і чернечий чин, який хотів знищити”. Покійного царя осуджував за жорстокість, війни, за скудість велику й страждання в народі. На адресу Катерини I говорив архієпископ якісь погрозливі речі, пророкуючи міжусобиці. Архієпископа Феодосія судили, і 12 травня 1725 р. він був позбавлений сану і священства та під іменем простого ченця Федоса засланий на північ до Корельського монастиря (Архангельської єпархії), де й помер 3 лютого 1726 р.

Справа архієпископа Феодосія Яновського викликала немало хвилювання в церковно-громадських і урядових колах. Пояснення її знаходили в тому, що Феодосій не був з великорусів, а „пришлець”, чужинець. Отже одіум поширили і взагалі на „черкасів”, як називали тоді в Московщині переважно українців, мало відрізняючи від них і білорусів. Казанський митрополит Сильвестр писав про архієп. Феодосія: „Невський архимандрит і новгородський архиєрей, як хижий вовк, прокрався до нас в овечій шкурі; тільки себе любив, а братаю вельми ненавидів; ще ж він денно-нічно вимислював, як би брату своєму нашкодити, а іноді й шукаючи, кого поглинути... Придбали вони (мова тут взагалі про архиєреїв українців і білорусів) карети дорогі й візки золоті. А ми, переможені, утиснені, день і ніч плачемо; різно наказують секретарям і урядовцям, щоб нам, руським, досаджали і пакості робили, а своїх черкасів наділюють і всіляко охороняють” (Чистович. *Op. cit.*, стор. 707).

Після смерті Петра I, в рр. 1725-30, коли при коротких правліннях Катерини I і неповнолітнього Петра II вищою державною установою була Верховна Тайна Рада з 6 членів, стали перемагати реакційні настрої повороту до православної московської старовини. Тоді, після справи архієпископа Феодосія Яновського, розпочатий був похід і проти Феофана Прокоповича, творця церковної реформи протестантського характеру. Обвинувачування його в неправославії, а разом і в політичній неблагонадійності, йшли не тільки з боку великорусів, але й з боку українців (Маркел Радшевський). Справа проти нього кінчилась, однак, попередженням йому, з наказу Катерини I, в Верховній Тайній Раді, аби „на-

далі він, архиєрей, противностей св. Церкві жодних не чинив та провадив чисте неспокусливе життя, як всі великоруські православні архиєреї живуть; також щоб і в служінні та інших церковних порядках жодних відмін не чинив перед великоруськими архиєреями" (Ibidem, стор. 220).

Верховна Тайна Рада поділила Синод на два „апартамента”, з яких головний перший, під назвою „Духовне Зібрання”, був в складі шости ієрархів: митр. ростовський Георгій Дашков, єп. воронежський Йосиф, єп. суздальський Ігнатій Смола, — всі три великоруси; архиєп. новгородський Феофан Прокопович, архиєп. тверський Феофілакт Лопатинський, два українці, і єп. вологодський Афанасій Кондоїді, грек. З них — митр. Георгій Дашков і єп. Ігнатій Смола були запеклими противниками реформ Петра I; Георгій Дашков мріяв про відновлення патріяршества і вважався при цьому кандидатом на патріярха. Про нього казали, що він „чоловік не вчений, і духовним персонам, які природою з малоросіян, буде від нього велике ізгоненіє”, бо ж він „малоросійців дуже ненавидить” (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 475). Архиєп. Феофілакт Лопатинський рівнож не співчував синодальному управлінню і казав, що справи в Синоді йшли гірше, ніж було за патріярхів; інші дивились на архиєп. Феофілакта, „чоловіка вченого і життя доброго і безпорочного”, як на кандидата в патріярхи. Р. 1728 Феофілакт видав твір митр. Стефана Яворського „Камінь віри”, що його покійний митрополит не міг видати, бо, як думають, робив представлення про недопущення до друку цього твору Феофан Прокопович. Тепер, як помер Петро I і змаліли протестантські впливи при дворі, „Камінь віри” з науково-богословською критикою протестантизму, був виданий підряд трьома виданнями: р. 1728 і 1729 Феофілактом Лопатинським в Москві і р. 1730 архиєп. Варлаамом Вонатовичем в Києві. Це видання, що мало безпосереднім своїм завданням боротьбу з пропагандою протестантизму в Росії, посередньо було виступом проти Феофана Прокоповича, всесильного так недавно віце-президента Синоду.

Як тільки появився в друку „Камінь віри”, протестанти і їхні друзі в Росії і за кордоном почали проти нього війну. Р. 1729 вийшло „Послання апологетичне проти Стефана Яворського до друга в Москві”, написане ніби Буддеєм, що був професором теології в Єнському університеті (помер в листопаді 1729 р.). В Лейпцігу в травні 1729 р. появилась в „Учених Актах” лайлива рецензія на книгу Яворського. Далі вийшов в Москві „Молоток на Камінь віри”, не стільки критика книжки Яворського, як грубіянська лайка на покійного митрополита та на його прихильників, писана кимсь, хто близько знав Яворського. За кордоном протестантський теолог Мосгейм, якому німець-академик в Петербурзі Вульфінгер вислав в лат. перекладі розділ з „Каменя віри” про кари на еретики, написав „Диспут з Стефаном Яворським про кари для еретики”. Протестантські писання викликали відповіді. На „Послання Буддея”, авторство котрого, як і авторство „Молотка”, не без під-

став православні приписували Феофанові Прокоповичу, відповідь перший домініканець Рибейра, католик, який перебував тоді при іспанському послі в Петербурзі. Цю відповідь, надруковану у Відні р. 1730 Рибейра підніс і імператриці Анні. Кн. Дмитрій Голицин, б. київський губернатор, запропонував архієпископові Феофілакту написати відповідь на „Послання Буддея”. Феофілакт виготовив „Апокризис на письмо Буддея”, але політичні обставини були вже такого роду, що треба було просити дозволу самої цариці на видання „Апокризиса” на захист „Каменя віри”. І про це, через того ж кн. Голицина, просив царицю Анну архієпископ Феофілакт. Дозвіл дала цариця Феофілакту особисто в Москві, але скоро після того князь Черкаський, друг Феофана Прокоповича, і Ушаков оголосили Феофілакту волю цариці, щоб не тільки не видавав заперечень проти Буддея, але й мовчав про це під загрозою смерті.

Архієпископ Філарет Гумилевський писав, що Господь Бог випробовував Росію у XVIII в. „Біроном, чумою і Пугачевим”. Якраз в ці часи прийшов іспит Божий „Біроновщиною”, що нею каралась пристрасть до переймання без розуму чужеземного. „Бірон, — пише архієпископ Філарет, — сполучував в собі жадобу користю, жадливу підозру, невгамовану мстивість, страшну жорстокість... Найняті шпигуни його пролазили в родини, підслуховували розмови батька з сином, чоловіка з жінкою, друга з вірним другом, — горе було тому, на кого доносили! Щасливий ще був, коли без допиту засилали до Сибіру; інакше обвинуваченого жадливо мучили, а потім — одним різали язика, других рубали на часті, треті гинули під сокирою, а інших гноїли в задушливих темних в'язницях”... („Історія Рус. Церкви”. V, стор. 191-192). І в ці часи справа видання „Каменя віри”, як і взагалі боротьби з реформацією і протестантством, перестала бути справою богословсько-полемічного характеру: в правління цариці Анни, неосвіченої й позбавленої почуття не тільки державного, а взагалі морального обов'язку, з приходом до влади в державі купки німців, на чолі з фаворитом цариці Йоаганом-Ернестом Біроном, виступлення проти протестантства стали трактуватися як злочин політичного характеру.

Ширення „Каменя віри”, виданого до Біроновщини, і книжка Рибейри проти Буддея викликали страшний гнів Бірона, з наказу якого „Камінь віри” було конфісковано, по людях повідбірано і палено. Почалась далі помста і на живих людях. Історик не може замовчати, що в цій помсті надзвичайно понизив себе архієпископ Феофан Прокопович. Коли його становище було захитане при Катерині I і Петрі II, то тепер, коли влада опинилась в руках німців-протестантів, надійшли знову дні перемоги й для „лютеранина”, як Лопатинський і його друзі називали Прокоповича. Останній „не був таким добросердечним, щоб забувати особисті образи, не був і так великий духом, щоб не понижуватися перед сильними часу в досягненні своїх честолюбних цілей” (архієп. Філарет).

„З мирного вченого часів Петра I став Прокопович, — як пише Н. І. Костомарів, — жажливим тираном, який не перебирав в засобах, коли приходилось штовхати других, хто мішав йому на дорозі; став безсердечним егоїстом, немилосердним мучителем, який тішився з страждань своїх жертв навіть і тоді, коли вони переставали бути для нього небезпечними” („Русская история в жизнеописаниях ея главнейших деятелей”. Т. II/2. Вид. 3. Стор. 349).

Феофан Прокопович подав донесення владі, що захист домініканця Рибейри на книгу Яворського може бути небезпечним для імперії, далі представив в „Тайну Канцелярію” Біронівську „Камінь віри” і Апологію, писану Феофілактом, як речі дуже шкідливі для держави. Архієпископ Феофілакт тоді ж був позбавлений членства в Синоді і виїхав р. 1730 в серпні місяці в Твер. В тому ж 1730 р. позбавлено було катедри й сану та заслано київського архієпископа Варлаама Вонатовича (див. розд. 1, 2), в справі якого, хоч не головну роль, але теж відіграло видання ним в Києві „Каміня віри”, зза чого Феофан Прокопович, якщо „не шукав загибелі київського архієпископа”, свого земляка, то „не спасав його, не оправдував і не виступив на захист” (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 478).

Коли вступала на російський престол цариця Анна (в лютому 1730 р.), то в складі Синоду фактично було 4 члени: архієпископи Феофан Прокопович і Феофілакт Лопатинський, митр. Георгій Дашков і еп. Ігнатій Смола. Указом 21 липня 1730 р. призначено було новий склад Синоду з 9 осіб, до якого з попереднього складу увійшов тільки Феофан Прокопович. В цьому історики вбачають вплив Прокоповича, бо коли архієпископ Феофілакт повернувся з Петербургу в Твер, і його запитали, хто нині є в Синоді, він відповів: „Преосвящ. Феофан таких собі вибрав, що ніхто з них і слова не сміє промовити” (Арх. Філарет. *Op. cit.*, стор. 95). З 9 членів цього Синоду було 6 великорусів, 2 українця (архієп. Феофан і архимандр. Платон Малиновський) і один грек. Одначе більшість національно великоруська нічого не значила. Проф. Б. Титлинов пише: „Знайомство з ходом синодальних справ того часу твердо переконує в тім, що в суті речі увесь Синод зосереджувався в особі Прокоповича. Користаючи з ласки цариці і своєї близькості до неї, Феофан став постійним представником її волі в Синоді. Він словесно заявляв в засіданнях Синоду, що государиня наказала те й те; решта членів тільки вислухувала ці накази і вносила постанови про порядок їх виконання. Майже всі важніші царські накази за всі шість років життя Прокоповича при Анні Іванівні Синод мав через Прокоповича. Ставши посередником поміж імператрицею і Синодом, Феофан мав, розуміється, домінуюче становище посеред собратів-ієрархів. Ніхто не наслідкувався підняти голос проти всемогутнього „временщика”-ієрарха” (У К. Харламповича. *Op. cit.*, стор. 479-480).

Ми не можемо не признати того, що творець „Духовного Регламенту”, бувши в ці роки 1730-36 на чолі Синоду, немало дбав

про поширення освіти посеред духовенства і взагалі в Росії, в зв'язку з чим українські культурно-освітні впливи все посилювались на Московщині, але ж одночасно з жалем треба ствердити, як вже й вище була мова про це, що Феофан Прокопович більшу частину своєї енергії на сильному становищі присвятив боротьбі й розрахункам з своїми противниками. Піднята була знову справа й архієпископа тверського Феофілакта Лопатинського. Р. 1732 вистежували його в „Таємну Канцелярію“ Бірона і допитували по „пунктах державних“; три місяці протримали під сторожею і таємно повернули в Твер. Але Бірон і Феофан не залишали нескінченими розпочатих справ. Збирали далі все, що можна було зібрати проти архієп. Феофілакта, шукали лжесвідків, підкупляли їх і користали з них. В травні 1735 р. Феофілакта взяли до Петербургу в справі Решилова (б. розкольник, якого Феофілакт з милосердя переховував у себе від суду); обвинувачувано було Феофілакта в тім, що ніби зле казав на царицю. Спочатку жив на подвір'ї і числився за Синодом, перед яким з клятвою присягав, що ніколи не говорив і не задумував нічого образливого для цариці. В грудні 1736 р. „Таємна Канцелярія“ Бірона взяла архієпископа Феофілакта від Синоду в своє розпорядження (Феофана Прокоповича вже не було в живих, помер 8 вересня 1736 р.), посадивши його в Петропавлівську фортецю. Тут його допитували й катували, підіймаючи його на дибах, б'ючи сильно батогами . . . Через два роки, в грудні 1738 р., вже паралізованого архієпископа позбавлено було сану, священства і монашества, при чому про позбавлення його цих гідностей „не було мови в Синоді“ (архієп. Філарет, о. с. , Т. V, стор. 98), — так розпорядився Бірон. Після цього архієпископа Феофілакта посадили напівмертвого в замок Герман у Выборзі, де страдник за антипротестантський „Камінь віри“ мучився ще два роки. 31 грудня 1740 р., цебто вже після смерті цариці Анни (17 жовтня 1740 р.) та скорого після цього арешту та заслання на Сибір німця Бірона, при правительці Анні Леопольдовні (матері немовляти-імператора Йоана Антоновича) Феофілакта Лопатинського випустили з Выборзької фортеці. Великого страдника, розбитого параличем і майже нерухомого, примістив у себе архієпископ новгородський Амвросій Юшкевич, український ієрарх, який був тоді первоприсутствующим в Синоді і проживав в Петербурзі. Сюди явились члени Синоду і в присутності їх архієп. Амвросій оголосив указа правительки від 12 січня 1741 року, згідно з яким наказано „знову признавати Феофілакта в сані архієпископа“ (в самому Синоді як не було мови про позбавлення сану, так не було мови й про повернення сану). Картина була така зворушлива, що всі плакали. Тут же навістила потім архієпископа Феофілакта Єлісавета Петрівна, тоді ще велика княжна. „Чи Ви знаєте мене?“ — запитала цесарівна. — „Знаю, що ти іскра Петра Великого“, — відповів Феофілакт. Єлісавета, відвернувшись, заплакала . . . Блаженний священномученик упокоївся 6 травня 1741 року.

Постраждав в боротьбі з протестантством в Росії другий українець — член Синоду, архимандрит Платон Малиновський, вихованець Київської Академії, учитель і префект Київської, а потім Московської академії. Р. 1729 він був призначений ректором Харківського Колегіума, але в 1730 р. дістав призначення в члени Синоду і поставлений архимандритом Іпатієвського монастиря (м. Кострома). Коли Бірон і Феофан розпочали слідство в справі видання „Каменя віри” і відповіді на „Послання Буддея” домініканця Рибейри, то виявилось, що архимандрит Платон Малиновський був одним з перекладачів книжки Рибейри на російську мову. За цей „політичний злочин” Малиновського було р. 1732 арештовано, а в р. 1739 заслано до Сибіру з позбавленням сану й монашества. Повернено було архимандрита Платона з заслання при цариці Єлисаветі, р. 1742, коли було висвячено його в єпископа сарського, чи крутицького (1742-48). З 1744 р. став він членом Синоду; від 1748 до 1754 р. був архієпископом московським, на якій кафедрі й помер р. 1754.

В часі правління Анни Леопольдівни духовні справи Синоду цілком знаходились в руках первоприсутствующого Амвросія Юшкевича, владики новгородського (1740-45), який появився в Москві з Польщі р. 1734, був архимандритом Симонового монастиря, потім єпископом вологодським (1736-40). Вступлення на царський престіл імператриці Єлисавети (1741-1761) українські ієрархи вітали в проповідях, як наступлення нової ери після німецько-протестантського панування.

Впродовж XVIII в. церковно-адміністративні і церковно-культурні впливи української ієрархії й українського духовенства ніколи не були так сильні в Росії, як за часів цариці Єлисавети. На жаль, як це вже стверджено нами раніше (див. розд. I, 2), для цих впливів чужими залишались майже всі стремління й домагання щодо відновлення прав церковної автономії колишньої Київської митрополії. Архієреїв-українців в час смерти Анни Іванівни було на великоросійських кафедрах 10 при 11 великорусів-архієреїв. За 20-річне правління Єлисавети, коли збільшена була кількість єпархій і кафедр в Російській Церкві, великоросійські катедри займало не за 20, а за 40 років (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 483-484).

Центральне церковне управління, Синод, завдяки особливо зв'язкам українських ієрархів з фаворитом цариці гр. О. Розумовським, був в їхніх руках, як про це заховалось свідоцтво самого обер-прокурора Синоду кн. Я. П. Шаховського, який в своїх записках занотував, що „перший тоді фаворит до членів Синоду був особливо доброзичливий і не відмовляв заступництва по їхнім всяким просьбам і домаганням”. Але й самі вони вміли заімпонувати цариці своєю освітою й тактом та політичною ловкістю. **Архієпископ Амвросій Юшкевич** заховав і надалі своє значення в Синоді на становищі первоприсутствующого і був близький до царського двору. Скоро до співпраці в Синоді притяг Амвросій

свого однодумця і друга митрополита Арсенія Мацієвича. **Арсеній Мацієвич** до архиєрейства пройшов, будучи ієромонахом, довголітню школу практичного служіння на різних становищах в Церкві: був проповідником, екзамінатором ставлеників, флотським ієромонахом, законовчителем кадетського корпусу; в рр. 1740-41 видну роль грав ієром. Арсеній при архієпископі Амвросії, який і провів в Синоді р. 1741 кандидатуру Мацієвича на катедру митрополита Тобольського. Але вже в грудні того ж року митр. Арсеній був з Тобольська викликаний в Москву для участі в коронації імператриці Єлісавети і до Тобольська не вернувся, а був призначений 28 травня 1742 р. на катедру митрополита ростовського і членом Синоду. Передання пояснює таку кар'єру ієромонаха Арсенія так. Перед від'їздом до Тобольська, що було ще при правительці Анні Леопольдовні, він склав візиту прощальну великій князні Єлісаветі, коли сказав: „Помяни мене, владичице, коли прийдеш у царстві твоїм!“ Але нема сумніву, що й протекція архієпископа Амвросія Юшкевича мала свою силу.

Користаючи з своєї близькості до двору і з впливового становища в Синоді, Амвросій Юшкевич і Арсеній Мацієвич подали цариці Єлісаветі докладну записку, писану Арсенієм, про відновлення патріяршества в Росії, при якому міг бути синод, але без обер-прокурора і „згідно з канонічними вимогами“. В тій же записці ієрархами висловлена була думка про необхідність обсадження московської архиєрейської катедри. Справа була в тім, що ця катедра, колишня патріярша, після смерті останнього патріярва Адріана не була заміщена, а величезна б. патріярша епархія доручена була місцєблюстителеві митропол. Стефану Яворському; коли ж останній в р. 1718 переїхав до Петербургу, то управляв б. патріяршою епархією митр. сарський і подонський (він же крутицький). З утворенням Синоду в р. 1721 стала та епархія синодальною областю, а управляли нею то владика крутицький (з утвореною московською дикастерією), то владика коломенський і каширський, потім тверський і кашинський. Принявши доклад українських ієрархів в справі реформи вищого церковного управління, Єлісавета погодилася з думкою їх про заміщення московської катедри, додавши при цьому, що належить замістити й другу столичну катедру, петербурзьку, утворивши петербурзьку епархію, територія якої досі підлягала то новгородському, то псковському владикам.

9 липня 1742 р. Єлісавета доручила обом архиєреям, Амвросію Юшкевичу і Арсенію Мацієвичу, подати їй кандидатів на дві столичні катедри, а також і на другі вільні архиєрейські катедри. Уже через два дні, 11 липня, вони подали кандидатів, між якими кандидат великорос був тільки один, архимандрит Димитрій Сеченов, видний проповідник, місійний діяч і „життя прикладного, добронравного“, до якої характеристики архиєреї вважали одначе потрібним додати той мотив, що висвятити Сеченова в єпископи належало б „для зразку іншим великоросійським, щоб вони

мали охоту до науки". Так виходило, що в ті часи українські кандидатури на ієрархічні в Церкві Російській становища були певним, загально признаним, звичаєм, тоді як великоруська кандидатура — винятком з цього правила. Дійсно, і на цей раз Єлісавета ствердила на нові столичні катедри кандидатури українців: московську катедру заняв архієп. **Йосиф Волчанський**, б. ректор Київської Академії, з 1735 р. єпископ могилевський; петербурзьку катедру дістав єпископ **Нікодим Сребницький**, з чернігівських єпископів в стані димісії. Архимандрит-великорус Димитрій Сеченов призначений був на катедру єпископа Нижнього Новгороду. І в дальшому часі від 1742 р., за правління Єлісавети, ті столичні катедри займали переважно ієрархи українці, що й з того погляду ще мало велике значення, що з тими катедрами звичайно зв'язане було членство в Синоді.

Що торкається питання про відновлення патріяршества, то цариця Єлісавета вже з великого її пієтету до пам'яті батька, який дуже важне значення надавав переведеній ним церковній реформі, не могла поділити поглядів на цю реформу Амвросія Юшкевича: Арсенія Мацієвича. До того ж автор проекта про відновлення патріяршества, митроп. ростовський Арсеній Мацієвич, призначений членом Синоду, відмовився скласти присягу, встановлену для членів Синоду, бо вона містила визнання за „крайнього суддю” в Церкві всеросійського монарха... Відмова, яка в урядових світських колах викликала обурення, пригадувала ті небезпеки в державному житті від патріяршої одноосібної влади, якими мотивувалось в „Духовному Регламенті” скасування патріяршества. Арсеній Мацієвич в р. 1744 необхідність відновлення патріяршества, або поставлення єдиного митрополита на чолі Церкви, доводив потребами полеміки з розкольникими-старообрядцями, які постійно вказували на те, що Синодальне управління „від єдиного зразку протестантського взято”. Але ж від того „протестантського зразку” взято було й залежність в церковних ділах Церкви від державної влади. Єлісавета не мала заміру поступатися самодержавством, хоч і спокійно відносились до засадничих протестів митр. Арсенія Мацієвича, так що він продовжував своє архиєпископське служіння на ростовській кафедрі увесь час правління Єлісавети, до її смерті (1761 р. — архієп. Амвросій Юшкевич помер р. 1745).

В р. 1746 національний склад Синоду був такий: з шести архиєреїв в ньому було п'ять українців: Платон Малиновський, архієп. московський; Митрофан Слотвинський, архієп. тверський; Симон Тодорський, архієп. псковський; Стефан Калиновський, архієп. новгородський; Арсеній Могилянський, єп. переславль-заліський. Один архимандрит також був українець. Великорусами ж були один архиєрей, один архимандрит і один протопоп. На початку 1751 р. в складі Синоду було дев'ять архиєреїв, всі — українці; з великорусів був єдиний протопоп. В 50-их рр. XVIII ст. найстаршим і найсильнішим членом в складі Синоду був українець Сильвестр Кулябка, архієп. петербурзький (1750-1761).

еревага українців в складі вищого церковного управління натурально мала своїм наслідком і перевагу українського елементу на різних становищах в церковному житті по єпархіях Російської Церкви, що викликало реакцію, виразним проявом якої була воля імператриці Єлісавети, проголошена нею усно членам Синоду в 1754 р., аби „надалі на вільні архиєрейські катедри Синод представляв архимандритів також і з великорусів, та й в архимандрити щоб також поставляли і з великорусів”. Це усне розпорядження, коли, можливо, не мало воно видного ефекту, Єлісавета через обер-прокурора Синоду Львова наказала записати в засіданні Синоду, коли ще воно не записано. Виявилось, що дійсно не було записано, і тому Синод в засіданні 20 квітня 1754 р. постановив: записати цей наказ царський і „виконання по ньому чинити обов'язково”, повідомити рівно ж і єпархіяльних архиєреїв, щоб на вільні архимандритські начальства ставили, в силу цього наказу, і достойних з великорусів „обов'язково”.

Однак і після цього царського указу 1754 р. в перші три роки на великоруські архиєрейські катедри було призначено 5 українців і один грузин; з великорусів нікого не було призначено. В р. 1758 з 10 призначених архиєреїв 9 було українців, один — великорус; тільки в 1761 р. (рік смерті Єлісавети) висвячено було в архиєреї 6 великорусів і 2 українці. В складі Синоду в цьому останньому році життя і правління Єлісавети були владика: новгородський Димитрій Сеченов (великорус), петербурзький Веніамин Пущек-Григорович (українець), псковський Гедеон Криновський (великорус), крутицький Амвросій Зертис-Каменський (українець), рязанський Паладій (великорус), коломенський Порфирій Крайський (українець), архимандрит Троїцької лаври Лаврентій Хоцятовський (білорус).

Наступник на престолі російським цариці Єлісавети, племінник її, Петро III, за коротке піврічне правління його, не міг виявити свого відношення до ролі української ієрархії і духовенства в Росії, хоч з складу Синоду і в цьому короткому часі було звільнено в квітні 1762 р. ієрархів-українців — крутицького Амвросія і коломенського Порфирія. 28 червня 1762 р., дефективний розумово і морально Петро III, з герцогів Голштинських, був скинутий з престолу царською гвардією, а 7 липня того ж року позбавлений життя. Наступило 34-літнє правління дружини Петра III, доньки генерала пруської служби, принца Ангальт-Цербтського, Катерини II, що поруч з Фридрихом II Пруським і з Йосифом II Австрійським була представителькою на російському престолі т.к. зв. „освіченого абсолютизму”.

В самій Україні, як ми вже про це розповіли в розд. I і II вище, Катерина II, разом з остаточним скасуванням гетьманства, перевела й останні нівеляційні акти в житті української церкви і духовенства, як секуляризація церковних і монастирських маєтностей, заведення штатів і „розбор” духовенства, а також повела рішучу русифікацію школи, освіти й богослуження в Україні.

Крутий поворот наступив при Катерині II також у вдношенні державної російської влади до положення й ролі ієрархів-українців і українського духовенства в самій Московщині. Що Катерина II не любила українців, це було б досить поверховим поясненням вказаної зміни. Аджеж і ту перевагу, з якої досі користали українці в XVIII в. в ролі культуртрегерів в Московщині, в церковному управлінні й на архиєрейських катедрах, трудно пояснити якоюсь любов'ю там до „черкасів”. Потреба в культурних силах, яких самі не мали, змушувала царів російських викликати ці сили з України і ними обсаджувати керівні становища в Російській Церкві. Катерина II знайшла, що така потреба вже минула, що можна обійтися вже й без українців, а опертися в справі ширення духовної освіти, віри й моралі в народі на великоруське духовенство, досить, на її думку, за час від Петра I, з допомогою тих же українців, вже культурно підняте. Трудно нам сказати, наскільки само духовенство культурно було підняте, але незаперечним фактом був зріст світської школи й освіти в Московщині в другій половині XVIII в., куди, до тих світських шкіл, й українська козацька старшина посилала тепер своїх синів. На цей факт звертали ми увагу, пояснюючи занепад Київської Академії й зменшення попиту на вихованців тої Академії в другій половині XVIII віку (Розд. II, 1).

Що ж торкається потреби в освіченому духовенстві спеціально в церковнім житті, то не повинно забувати, що Катерина II, вступаючи вже 33-літньою на царський престіл, прийнята була ідеями цезаропалізму в Церкві і мала готовий план секуляризації церковних і манастирських маєтків в Росії з людністю на землях тих маєтків до одного мільйона душ мужеської статі. В цих ідеях і планах перешкоджати їй могло найбільше українське вище духовенство, виховане в „латинських канонічних поняттях” про права і ролі церкви в державі, як і писала про таке виховання „по развратним правилам римського духовенства” Катерина II в інструкції гр. П. Румянцеву, президентові малоросійської колегії, після скасування гетьманського уряду (див. розд. II, 1).

Що Катерина II відразу виявила своє неприязне відношення до українського духовенства, видно було з того, що митрополит ростовський Арсеній Мацієвич, який 20 років тому брав участь в коронації цариці Єлісавети, тепер образливо був усунений від участі в коронації Катерини II, а також відкинено було його думку, щоб чин коронації імператриці був довершений московським митрополитом Тимофієм Щербацьким. Коронація довершена була, на бажання цариці, архиєпископом новгородським Димитрієм Сеченовим, великорусом. Як швидко ширилось несприятливе для українців ставлення до них російської влади при Катерині II, свідчить лист білгородського єпископа-українця Йоасафа Миткевича, датований 16 червня 1763 р. (через рік після дворцового перевороту); в ньому єпископ писав: „Біда та горе! Всі тепер малоросіяни в крайньому призирстві. Найчесніші люди з наших залиша-

ються, а в Твер, у Владимир призначені, котрі ще й монахами недавно, з руських, однак добрі люди й достойні". . . В Твер призначено було в травні 1763 р. Інокентія Нечаєва, а на катедру Владимирську — Павла Гребневського; обидва великоруси.

Що Катерина II вже при вступленні на престіл мала план секуляризації церковних і монастирських маєтків, видно це з реалізації цього плану зараз на початку правління Катерини II, в рр. 1763-64. Ще Петро III наказав був церковні маєтки включити в склад державних маєтків, а духовенству встановити „жалування” грошима, але за переворотом і смертю Петра III наказ залишився без виконання. Тепер, в р. 1762, Катерина II покликала комісію з 2-х духовних і 5-тьох світських осіб для обміркування питання про утримання духовенства і церковні маєтки. Комісія представила доклад про відібрання церковних і монастирських маєтків від „духовного ведомства” і передачу їх в управління „колегії економії”, а також про штати для духовенства. Нерухомі маєтки монастирів і архиєрейських катедр були дуже великі в ті часи; так, за Троїцько-Сергієвою лаврою і приписними до неї 12 монастирями було в р. 1764 на її землях 150,961душ; за монастирями і архиєрейським домом новгородської єпархії 73,139 душ; за ростовськими монастирями 38,389 душ і за домом митроп. ростовського 16,340 душ; за тверськими монастирями 19,629 д. і за домом архиєрейським 11,980 душ; за вологодськими монастирями і катедрою 45,568 душ і т. д. Всього за всіма монастирями і катедрами (без України і Білорусі) числилось по ревізії 910,866 душ (Архиєп. Філарет. *Op. cit.* Т. V, стор. 22). Указом Сенату Катерина II доклад комісії наказала виконати; маєтності монастирські й церковні перейшли з населенням, що сиділо й працювало на церковних і монастирських землях, до держави, до „колегії економії”, звідкіля й селяни, прикріплені до тих земель, стали називатися „економічними”.

Катерина II перебільшувала можливий спротив вищого духовенства проти конфіскації державою церковного майна. Властиво виступив відкрито й мужньо проти секуляризації тільки митрополит ростовський Арсеній Мацієвич, який і раніше, в правління Єлисавети і Петра III, виступав проти замірів світської влади відібрати церковні маєтності і взагалі стояв на сторожі прав Церкви, все обмежуваних державною владою. Катерина II, ще будучи великою княгинєю, знала про ці виступи і палкий характер їх митроп. Арсенія, чому вже на початку її правління не жалувала, як бачили, ростовського митрополита. Коли йшла вже праця комісії в справах церковних маєтків і утримання духовенства, митрополит Арсеній, правлячи в ростовському соборі в лютому 1763 р. „Чин анафематствування”, проголосив анафему всім, хто „насилує і зобіжає святі Божі церкви і монастирі”. . . , недвозначно натякуючи на заміри Катерини і її уряду щодо відібрання церковних і монастирських земель. 6 березня 1763 р. Арсеній Мацієвич вислав в Синод донесення з гарячим протестом супроти наміреної секуляриза-

ції державною владою церковних маєтностей. Не знайшов в Синоді підтримки свого протесту Арсеній Мацієвич, навпаки, — Синод доложив цариці про протестанта, і Катерина II запалала гнівом, ознайомившись зо змістом і характером протесту митрополита. Арсеній Мацієвич був арештований і привезений до Москви і в квітні 1763 р. відбувся суд над митрополитом. Його позбавили сану і простим ченцем заслали до корельського миколаївського монастиря (в 34 кілометрах від Архангельська), де помер на засланні в 1726 р. Федос чернець, б. архиеп. новгородський Феодосій Яновський. Трагічна доля митрополита Мацієвича засланням до корельського монастиря не закінчилась. В р. 1767, по доносу двох, ченця і солдата, що говорив ніби злі речі на царицю Мацієвич, його допитувано було спочатку в Архангельську, а потім привезено в Москву, де допитувано і віддано під суд, як політичного злочинця. Суд признав його вину, яка тягла за собою кару смерти, але „по милосердю цариці”, присуджено було розстригти Мацієвича з ченців, дати образливу назву Андрій Брехунець і всадити навіки до револьської фортеці. Там був митрополит замурований в тісному казематі, 10 футів довж і 7 - - впоперек, а для подачі йому води й їжі залишено маленьке віконце . . . Чотири роки мучився в цьому казематі український ієрарх, митрополит ростовський, Арсеній Мацієвич, вся вина якого була, за словами проф. К. Харламповича, в тім, що він „боронив цілоти церковних маєтків від посягань на них світської влади і робив це зо всією гарячністю південного темпераменту, з поденервованістю і жовчністю хворої людини, а з силою і рішучістю святителя Церкви, переконаного в тім, що, захищаючи її власність, він стоїть на твердому ґрунті канонів і історії” (Ор. cit. стор. 489-490).

Митрополит Арсеній Мацієвич улокоївся 28 лютого 1772 р. На віконечку тісного його каземату револьської в'язниці знайдено було вирізані ним при кінці життя слова з псалтиря: „Благо мені, яко смирил мя еси”. Мученика-митрополита Арсенія Мацієвича уміщено у проф. К. Харламповича посеред імен тих єпископів-українців в Російській Церкві XVIII в., які за свої високі моральні якості являються „почитуваними за святих, канонізація яких питання тільки часу” (Ibidem, стор. 505. Докладно про митропол. Арсенія Мацієвича — свящ. М. Попов. Арсеній Мацієвич и его дело. СПб. 1912.).

Протест проти секуляризації церковних маєтків в Московщині, за який так жорстоко постраждав Арсеній Мацієвич, завважив, одначе, на переведенні секуляризації в Україні Катериною II не відразу з Московщиною, а тільки через 22 роки, в р. 1786, про що була мова вище (див. розд. I, 2). На монастирських землях було по Україні 14,111 дворів. Секуляризація пройшла тоді вже без протестів, бо й митрополит Київський (Самуїл Миславський) плив за течією російської урядової політики й правосвідомість в духовному стані була централізаційними заходами при Катерині II зовсім приборкана. Світські ж, українська козацька старшина, давно вже

косим оком дивилась на збільшення маєткового стану Церкви і духовенства. Ще гетьман Данило Апостол просив (дня 18 березня 1728 р.) царський уряд про заборону монастирям і взагалі духовенству набувати через купівлю, дар і т. д. маєтності як козацькі, так і взагалі державців недуховного стану, допускаючи, що пожертви на церкви й монастирі можуть бути тільки грошима. І царський уряд в так зв. „Решительних пунктах” цілком погодився на цю просьбу гетьмана, яка була виразом бажань козацької старшини (Б. Крупницький. *Op. cit.*, стор. 179).

Вертаючись до положення українського духовенства при Катерині II у Великоросії, треба сказати, що епізод з митроп. Арсенієм Мацієвичем напевно поглибив нехіть і ворожий настрій Катерини до української ієрархії й духовенства. В р. 1765 комісія в справах церковних маєтків запропонувала, а Катерина II апробувала, нове загальне правило: „Надалі з малоросійських епархій з монахів у Великоросію без указу Синоду і без крайньої потреби нікого не впускати і в епархії великоросійські не приймати”. За 34 роки правління Катерини II з 46 архиєреїв, поставлених на великоруські катедри, українців було тільки 9, себто 20%. Поворот в ієрархії до великорусів стане виразнішим, коли навести, що з 127 архиєреїв, які займали великоруські катедри в часі від 1700 до 1762 року (до Катерини II), 70 осіб, або 55%, належало до „черкасів” (українці і білоруси), 47, або 37%, до великорусів; 3 було греки, 3 румуни, 2 серба і 2 грузина. В члени ж Синоду при Катерині II, за час до 1775 року, не було призначено жадного українця...

2. Українські ієрархи на великоруських епархіяльних катедрах; український елемент в складі епархіяльного управління. Біле духовенство й чернецтво українське в великоруських епархіях; настоятельство в монастирях. Монастирські й соборні проповідники.

Об'єднані самим російським урядом у вищому церковному управлінні — Синоді, де переважали, оцінюючи загально, майже півстоліття, а й до утворення Синоду маючи силу в церковних справах в рр. 1700-1721 (місцєблюститєль Стефан Яворський, Феофан Прокопович і Феодосій Яновський), українці, коли б діяли згідно та їм присвічувала б національно-церковна ідея автономії Київської митрополії, на правах якої остання увійшла р. 1686 в склад Російської Церкви, — могли б немало зробити для затримання прав своєї митрополії та її особливостей, як українсько-білоруської Церкви. Іntenцій в цьому напрямку не бачимо ми з боку українсько-білоруських церковних достойників, яким доля судила бути в тих часах у керми церковного управління в Москві і Петербурзі. Не було між ними самими, як ми вже бачили, згоди й одностійности; не видно, щоб їх турбувала доля Київської митрополії, коли вона з обласної автономної митрополії сходила на положення звичайної епархії поруч з другими епархіями в складі Російської Православної Церкви.

Такої байдужості з боку українських церковних достойників не було, однак, в справі обсадження своїми земляками архиерейських кафедр і інших церковних становищ та вчительських посад в самій Великоросії. Навпаки, з півдня і заходу ціла, можна сказати, армія церковно-культурного дорібку Київської митрополії посунула на північ, ослабляючи культурні позиції своєї батьківщини, на запрошення, виклики й накази чи самих українських ієрархів, чи, частіше, російського уряду по рекомендаціях тих ієрархів. Розуміється, що в окремих випадках могло бути й звичайне протегування родичів чи друзів, хоч Синод забороняв архиереям держати на службі при собі родичів. Проте, як масове явище, не протекціями пояснюється велике затrudнення земляків з України чи Білорусі в Московщині, а потребою в людях більш-менш освічених, а то й просто щось знаючих і чесних. Так, напр., Рафаїл Заборовський, єпископ псковський, писав Синоду: „Псковські природні з селян домові служителі мало до чого гідні, великі шумниці, а до того ж і хищниці”...

Очевидна річ, що коли б причиною „українського засилля”, за висловом деяких великорусів-ненависників „черкашенишків-поляків”, була протекція, тягнення крайнина крайником, то московська влада ніколи б не допустила до такого унослідження своєї нації, а особливо в такій важливій справі, як поставлення на кафедри єпархіяльних архиєреїв. Аджеж в цій справі рішачим голосом, що до того чи другого кандидата, була в Московщині ще й до „Духовного Регламенту” воля государя, як в Українській Церкві під Польщею в XVI в. воля польського короля. І дивним видається, що тільки в половині XVIII в. схаменулась царська влада і наказує Синодові представляти надалі в архиєрей кандидатів рівно ж і з великоруських архимандритів, ніби Синод до цього часу сам вибірав і сам затверджував кандидатів тільки з українців. Тому цілком слушною треба признати саму думку історика: „Указ 1754 р. представляється нам зайвим, виданим тільки для форми, може бути тільки для стримання нарікань великорусів, що скаржились на нерівноправність з українцями” (К. Харлампович. Ор. сіт., стор. 518). Річ же в тім, що достойних кандидатів на архиєрейство трудно було знайти посеред невченого великоруського чернецтва в часах реформ і освітнього руху при Петрі I та й далі. Але це зовсім не означає того, що Синод, з перевагою в ньому українців, не представляв на архиєрейство великорусів, представляв, навіть на Київську митрополічну кафедру в 1721 році.

В часі XVIII ст. з 26 великоруських єпархій (включаючи й сибірські — Тобольську й Іркутську) не було жодної, кафедра якої не була б занята в тому чи іншому часі єпископом-українцем. Були кафедри, — і то з видних кафедр, — які довший час підряд управлялись українськими ієрархами. Так, місцеблюстителі митроп. Стефан Яворський 18 років (1700-1718) керував Московською єпархією, як бувшою патріяршою, що не мала свого архиєрея, а коли вона з т. зв. „синодальної області” (в рр. 1721-42)

була відновлена (з виділенням з її величезного складу чотирьох нових єпархій), як окрема єпархія, в 1742 р., — то катедру її від 1742 до 1767 р. займали українські ієрархи: Йосиф Волчанський, що перед тим був єпископом могилевським, Платон Малиновський, перед тим архієпископ крутицький, і Тимофій Щербацький, перед тим митрополит київський. **Петербурзька єпархія**, яка була утворена указом 1 вересня 1742 р., до самого правління Катерини II мала своїми єпархіяльними архиєреями тільки українців (Нікодим Сребницький, Феодосій Янковський, Сильвестр Кулябка і Веніамин Пуцек-Григорович); перед тим же територія її підлягала новгородським або псковським владикам, теж не великорусам. **Новгородська єпархія**, після смерти великоруса митрополита Іова (1697-1716), святителя, що сам був освічений і добре ставився до освічених і побожних духовних київської школи, управлялась архієпископами — білорусом і українцями впродовж майже 40 років (Феодосій Яновський, Феофан Прокопович, Амвросій Юшкевич і Стефан Калиновський). **Псковська єпархія** від 1718 р., коли на єпископа псковського був висвячений ректор Київської Академії, ігумен Феофан Прокопович, і до 1761 р. мала єпархіяльних архиєреїв українців, які так само, як і владика новгородські, були переважно й членами Синоду (Феофан Прокопович, Рафаїл Заборовський, Варлаам Леницький, Стефан Калиновський, Симон Тодорський, Веніамин Пуцек-Григорович). Катедру **Тверської єпархії** від 1703 до 1763 р. займало тільки два єпископа великоруса, і то в короткому часі 5 років; впродовж же 55 років було шість ієрархів українців, між ними й члени Синоду — архієпископи: Феофілакт Лопатинський (1723-1735) і Митрофан Слотвинський (1738-1752). **Смоленська єпархія**, за сто майже років 1699-1795, була очолена владикою з великорусів тільки два роки, греком — п'ять років; впродовж же 90 років очолювали її владика українці і білоруси, довгими роками два ієрарха — вихованці Київської Академії: Гедеон Вишневський (1728-1761) і Парфеній Сопковський (1761-1795). **Казанська єпархія** від 1732 до 1762 р. управлялась українськими ієрархами. **Архангельська єпархія** на півночі (іменована спочатку холмогорською) за 90 років (1682-1771) мала єпископів і архієпископів — 6 українців, 3 — великоруси і 1 грека (між українськими владиками — Варнава Волостковський, син багатого шляхтича з Галичини, займав катедру від 1712 р. до смерті в 1730 р.). На катедрах **Тобольської й Іркутської єпархій в Сибіру** (Іркутська катедра була від 1706 до 1727 р. вікаріятством Тобольської митрополії, в 1727 стла окремою єпархією) всі 13 ієрархів за час приблизно від 1701 до 1775 р. були українці, бо ці єпархії були місійним тереном, на який Петро I ще патріярхові Адріанові казав писати до київського митрополита, щоб пошукав „в малоросійських своєї області містах і монастирях ... доброго і вченого і благого непорочного життя чоловіка, котрому б в Тобольську бути митрополитом і міг би з Божою поміччю в Китаї і в Сибіру, в сліпоті ідолослуження і в прочих невірствах закосні-

лих людей приводити до пізнання і служіння і поклоніння істинному живому Богу". . . Коли в 1722 р. Синод представив на іркутську катедру білозерського архимандрита — великоруса Іринарха, то Петро I не затвердив його як „невченого“, бо в Сибір, „особливо для просвіти інородців, потрібний єпископ вчений”.

Але ж і взагалі призначення на архиерейські катедри переважно українців мали свою причину в стремлінні дати освічених архиєпископів в єпархії, щоб архиєрей подбав і про освіту духовенства, а тим самим і пастви. Синод кандидатів на вдові катедри, яких представляв на затвердження верховній владі, поділяв на шкільних, цебто таких, які мають шкільну освіту, і нешкільних; той стан, в якому перебувала дана єпархія з погляду ступеня її темноти чи освіти й моралі, Синод приймав під увагу, вибираючи кандидата на її катедру. Турботою було не раз і те в ті часи, щоб новий владика не знищив в області освіти й культури, того, що єпархія придбала за його попередника.

В управлінні великоруськими єпархіями **архиєреї-українці користали з помічі своїх земляків**, чи то на становищах членів консисторії, чи урядовців в канцелярії консисторії, служачих архиєрейського дому. Не було це явищем загальним, тим більше, коли й Синод противився тому, щоб архиєреї оточували себе в управлінні родичами чи й земляками. А між тим архиєреї-українці, почувавши себе на чужині, дійсно потребували часто опертя в управлінні на людей, їм відданих, людей з освітою, яких не знаходили посеред місцевого духовенства. Особливо ж гостро відчувалась така потреба тоді, коли новоприбулого владика зустрічала на місці ненависть, ворожнеча, інтриги, грубіянство. Ось кілька прикладів.

В р. 1733 єпископ-великорус Алексій Тигов був переміщений Синодом з Вятки до Рязані, а єпископ рязанський Лаврентій Горка, українець, з учителів піітики Київської Академії, призначений був до Вятки. Єп. Алексій в листі до вятського воеводи постарався запламити єп. Горку, також і посеред службовців консисторії, яких перетягував до себе, в Рязань. Вятське соборне духовенство зустріло нового владика надзвичайно неприязно. До Котельничу, де була перша зустріч, соборяни привезли чорну, всю обірвану мантию, „в котру і мертвого архиєрея гідно було покласти”, і не привезли посоха, аби, — припускав єп. Лаврентій, — не міг відправити він царського молебна. І далі продовжували робити йому всякі прикrostі й перешкоди: гарячою водою обварювали, гарячим воском, клали в митру гнилизну; старались не допустити до відправи в царські дні, щоб пришити політичну справу. . . „За таким, різними способами і нестерпним гонінням, — писав єп. Лаврентій до Синоду, — не можна мені й жити, не тільки що єпархією управляти. Майже всі на зло мені настроєні, всі на спокусу другим розпустилися без міри, всі не слухають, інші бігають, другі ховаються, безобразно п'ячать, в противність, на шкоду дому архиєрейському і мені, чинять. Хотів я і вчення слов'яно-латинські

для робят в єпархії вятській заводити, і вчителі з Києва, два чоловіка мирських, прибули до мене, але за таким гонінням і за противностями неможливо"... Поведінку єп. Алексія Тітова, що перший викликав таку ворожнечу до свого наступника на архиєрейській катедрі, Феофан Прокопович і весь Синод кваліфікували як прояв ненависти, „крайньої злоби і небратолюбства" до єпископа Лавентрія, як до чоловіка з іншого краю, тим більше незрозумілих, що Алексій ніколи єп. Лавентрія й не бачив... („Описаніє документів і дел архива св. Синода", — т. XIV у К. Харламповича, о. с., стор. 494).

В Суздалі єпископ Варлаам Леницький (з ігуменів Київо-Михайлівського монастиря, на суздальській катедрі — 1719-1724 р.) також мав немало прикростей, як „чоловік іностранный", напр., подячий Михайловський лаяв його всякою лайкою, називав „архиєрейшком і черкашенишком" (Ibid.). Єпископові іркутському Інокентію Неруновичу доводилось вислухувати лайку навіть за парадними обідами з погрозами, що буде побитий і посаджений на „гауптвахту", і то від віце-губернатора та від секретаря іркутської канцелярії, в обох випадках за правду: віце-губернатор був хабарник, а секретар захопив церковну землю, на що скаржився єпископ Інокентій в своєму поясненні до Синоду, чому архиєреям неможливо жити в іркутській єпархії (Ibid. стор. 521).

Отже чимало було випадків, коли кандидати українці відмовлялись від призначення на великоруські архиєрейські катедри, особливо в північні єпархії, мотивуючи відмову станом свого здоров'я, коли в дійсності їх лякали грубіянські звичаї, вороже відношення місцевого духовенства до „черкасів" і „поляків" на архиєрейських катедрах. Тому Синод, при загальній тенденції його до заборони архиєреям оточувати себе „своїми", змушений був поступатися перед настирливими представленнями архиєреїв-українців про позоставлення при них службовцями земляків-українців, хоч це й викликувало перебільшувані скарги де-кого з великоруських владик, що, мовляв, владики-українці „тільки своїх черкасів всім наділяють і охороняють". Очевидно, що впливовіші з українських владик на видних становищах чи катедрах мало знали обмежень щодо затруднення при собі і в єпархіяльних управліннях своїх земляків. Так, про Феофана Прокоповича казали, що він „заполонив" псковську єпархію „черкасами"; ще не знаючи, для якого „послушанія" викликають його з Києва до Петербургу, він привіз з собою оо. Серапіона, Михайла, Симона, які й брали участь в єпархіяльному управлінні. Суддями й управителями архиєрейського дому були в нього українці — архимандрит Петро і ієромонах Маркел Радишевський. Також про крутицького, а потім московського, архиєпископа Платона Малиновського історики писали, що він оточив себе „для чесних послушаній" монахами-українцями, і в канцелярії консисторії бували в нього українці. Дуже сильний український елемент був в Ростовсько-Ярославській єпархії при митрополиті Арсенії Мацієвичі, де українці були на

становищах член в консистор , екзам наторів, секретаря владики, економів архиерейського дому, скарбників, суддів архиерейського приказу. З митрополитом тобольським Іоаном Максимовичем прибуло р. 1711 в Тобольськ 17 українців, більшість для обслуги архиерейського дому і півчих, але було й три ієромонахи, два ієродиякони і світський писар для помочі в єпархіяльному управлінні.

Українське духовенство, яке переїздило з України в Московщину в XVIII в., належало, як було це і в XVII в., куди більше до чорного, ніж до білого духовенства. Біле духовенство в минулому шукало умов спокійного життя, переселяючись в межі Московської держави, часто з своєю паствою, в часах Руїни і польських переслідувань. В XVIII ст. в Лівобережній Україні стало спокійніше й відпали властиво мотиви попереднього часу до переселення на північ. Але повстали інші умови, задля яких охочі з білого духовенства до кар'єри найперше могли залишати свою батьківщину і переїздити на Московщину. Якраз призначення на великоруські катедри архиереїв-українців відкривало дорогу й представникам українського білого духовенства до отримання видних і добрих з матеріяльного боку посад в соборних і взагалі мійських парафіях обох столиць і інших більших міст Великої Росії. Російський уряд був також зацікавлений в тім, щоб в пограничних з Заходом областях мати по містах освічене духовенство, що вміло б проповідувати, і за таким звертався до Києва. Отже викликували українські архиереї, викликував і уряд, а були й самі бажачі з білого духовенства, які одержували призначення, як кандидати з богословською освітою, переважно на парафії в Москві чи Петербурзі. Треба зазначити, що в перші десятиліття XVII в. немало українців вчилося в Московській Академії, після скінчення якої були вони, як не постригались в ченці, першими кандидатами на столичних священників.

Українське чернецтво й після підпорядкування Київської митрополії Московському патріярхові, якого змінив Російський Синод, залишилось, до часів правління Катерини II, головним носієм українського церковно-культурного впливу на Московщині, як було це і в другій половині XVII віку. Відомо, що Петро I не мав симпатій і навіть з великою неприязню ставився до чернецтва, проводячи ряд заходів, аби чернецтво ослабити матеріяльно і обмежити кількісний зріст його. Але ж таке ставлення до чернецтва великоруського, в якому Петро I не без підстав бачив опозицію, приховану, а часом і відкриту, своїм реформам, не мішало Петру I користати з кадрів українського вченого й просто освіченого чернецтва, яке і викликувалось з України і добровільно переходило в московські монастирі, особливо в ті, де, як ми вже знаємо, утворились українські колонії ще в XVII в.

Уряд, викликаючи українських ченців з України, — і не поодинокі тільки, як переважно було в XVII ст., а іноді цілими десятками, — керувався мотивами, що ці ченці допоможуть в заведенні й поширенні шкільної освіти на Московщині, забезпечать учи-

тельне настоятельство в монастирях великоруських і підіймуть їх культурно, утворять потрібний духовний контингент, з якого можна вибрати кандидатів на вищі духовні становища, головню ж на архиерейські катедри. І дійсно, по справці вияснюється, що з 70 єпископів-українців і білорусів, які займали великоруські катедри в рр. 1700-1762, рідко хто, як Стефан Яворський чи Феофан Прокопович, Дмитрій Туптало, був висвячений на великоруську архиерейську катедру, не будучи попередньо на тому чи іншому становищі в монастирі великоруському; майже всі вони брались з того чи іншого великоруського монастиря, чи школи при монастирі, з становищ архимандрита, ректора, намісника, префекта, ігумена.

З України потребували, як бачимо, на Московщину вчених і учительних монахів, яких на Московщині майже не мали, але одночасно з цим не бачимо, щоб уряд прикладав старання до того, щоб таких своїх мати, навпаки, при Петрі I видано було укази, які мали на цілі зв'язати путами розвиток взагалі чернецтва у великоруських монастирях. Указом 28 січня 1723 р. заборонено було монастирям постригати кого-будь в ченці, окрім вдових священиків та дияконів і солдат, назавжди звільнених від військової служби. Указом 31 січня 1724 р. додано було про постриження студентів духовних шкіл; коли хто побажає постригу, тільки у віці їх після 30 років та після трьохрічного випробування. Правда, в тому ж 1723 р. була спроба підняти освітній рівень московського чернецтва, коли наказано було переписати в монастирях молодих ченців і вислати їх в московські школи в науку. Але прислано було тільки двох ієродияконів з смоленської єпархії (ї то один недовзі втік) та одного з Сибіру, а по добрій волі з'явилось 4 молодих ченців. З багатьох же інших єпархій і з московських монастирів, де було немало молодих і до науки здібних ченців, „з яких міг би бути хосен для Церкви і вийшли б вчителі та префектори, донині, — як писав в р. 1726 Гедеон Вишневський, ректор Московської Академії, — нікого не прислали". Синод вислав повторні укази, щоб прислали в Москву молодих ченців вчитися, але так з цього нічого наразі й не вийшло: за українськими ченцями надовго ще заховалось їх перешенство, обумовлене їхньою освітою. (П. В. Знаменський. Духовні школи в Росії до реформи 1808 г. Казань. 1881. Стор. 320, 321.)

Несприятливі розвиткові чернецтва укази Петра I, підтвержені й указом 10 червня 1734 р. цариці Анни, привели до оскудіння чернецтва. Синод в докладі від 14 грудня 1745 р. цариці Єлисаветі писав, що в деяких монастирях число братії дійшло до 3, 2, навіть одного чоловіка, і що припинюється в таких богослуження, а між тим ченці потрібні і для навчання, і для проповіді, і для місії, і для делегацій за границю з міністрами, і для поповнення архиерейства і настоятельства монастирів, врешті для спасіння душ окремих осіб, що бажать самотности. В Троїцькому монастирі (лаврі) в 1746 р. число братії дійшло до 100, коли раніше було 500. Архим. Арсеній Могилянський (пізніше митрополит київ-

ський) писав, що не тільки „на послушання в приписні (до лаври) монастирі, або по різних в лаврі службах чи по хазяйству за якою справою послати нема кого, але й для священнослуження чергових ієромонахів та на клиросах -- вельми недостаток.”

На українські монастирі ці заборонні укази щодо постриження ченців не були поширені, що не раз Синод пояснював. Але ж „з надмірного усердя” сама єпархіяльна влада київська не раз зверталась до Синоду за дозволом на постриг студентів академії без трьохлітнього іспиту, як звертався, напр., архиеп. Рафаїл Заборовський в 1735 р. про дозвіл постригти 4-ох студентів, і тоді Синод скерував справу до кабінету міністрів, а останній дав цей дозвіл тільки через три роки, в липні 1738 р. Мимо таких випадків, в Україні продовжувала бути свобода постригу, порівнюючи з Московщиною, при чому дальші льоти українцям щодо постригу мотивуються потребами в ченцях великоруських монастирів і шкіл. В кінці правління цариці Єлісавети, 6 вересня 1761 р., дозволений був постриг всіх бажаючих, як великорусів, так і українців, якщо нема до того правних перешкод; того ж 1761 р. дозволено було митрополитові київському постригати великорусів. Указами Катерини II 1764 р., 1766 і 1770 р. дозволено особам мужеської і жіночої статі приймати по бажанню чернечий постриг, але невільно було постригати урядовців без звільнення їх начальством і кріпаків, що не дістали волі від поміщиків. В році 1762, перед секуляризацією Катериною II монастирських земель, в Російській Церкві, виключаючи Україну і Білорусь, було у всіх єпархіях 732 мужеських монастиря, 222 жіночих; по штатах же 1764 р. залишено: мужеських монастирів I кляси — 20, другої кляси — 41, третьої кляси — 100; жіночих усіх трьох кляс монастирів встановлено було по штатах — 39. Тоді ж заборонено було відкривати нові монастирі без самодержавної на те царської волі (Архиепископ Філарет. *Op. cit.* Т. V, стор. 211-212).

Велика кількість українців-ченців вчених на великоруських єпископських катедрах тягне за собою й велику кількість настоятелів-українців по великоруських монастирях у XVIII в. Освітній ценз кандидатів в настоятельство грав, розуміється, велику роль, але ж приймались під увагу й інші якості, як — побожність, здібності адміністративні, господарність, а таких кандидатів українські ієрархи скорше могли мати посеред своїх земляків з України, де чернецтво розвивалось в умовах більш вільних і культурних, ніж у Великоросії. Кандидати на становища настоятелів з українців або викликались безпосередньо з України, або проходили перед тим в Московщині якусь службу чи послушання в монастирях, при архиєрейських домах, ієромонахами в російському флоті, найбільше ж на педагогічній ниві по школах. В багатьох єпархіях саме вже ректорство чи префектство в школі сполучалось з настоятельством в тому чи іншому монастирі, що підіймало і авторитет ректора або префекта і більш забезпечувало його матеріально.

До відкриття синодального управління в Росії на призначення архимандритів у визначних монастирях мав вплив місцєблюститель митроп. Стефан Яворський, також сенат; від часу утворення Синоду до нього перейшло призначення настоятелів у більш значних монастирях, а також у всіх ставропигіяльних. Таких ставропигіяльних монастирів, тобто непідлеглих єпархіяльному архиєреєві, було в тих часах в Рос. Церкві 14, з них два в Україні (Київо-Печерська Лавра і Київо-Межигірський), 9 в Московській (б. патріаршій) єпархії (між ними — Троїцько-Сергієва Лавра), один в Смоленській єпархії, один в Тамбовській і один в Тверській. Ставропигіяльні монастирі підлягали безпосередньо Синодові, іменуючись „ставропигіяльним його (чи її) імператорського величєства і св. Синода монастирем” (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 599). Але не тільки в ставропигіяльні монастирі призначення настоятелів чи намісників часто залежало від царської волі; ствердження кандидатів, чи навіть і вибір їх, в настоятелі визначних монастирів, хоч такий монастир і не був ставропигією, не проходило без згоди верховної державної влади. Тому в факті призначення архимандритами монастирів (сан архимандрита чи намісника прислуговував настоятелям важніших і більших монастирів) кандидатів з ченців-українців треба вбачати й певну церковну політику світської влади (до часів Катєрини II), яка апробувала представлення тих кандидатів Синодом чи єпархіяльним архиєреєм-українцем.

Перше місце посеред великоруських монастирів займав **Троїцько-Сергієвний монастир**, в р. 1744 переіменований в лавру; монастир цей (в 60 клм. від Москви) був заснований славним подвижником XIV ст. преп. Сергієм Радонєжським (помер р. 1392) ще в тих часах, коли з Київської митрополії не виділилась Московська. За свою трєохсотлітню до XVIII в. історію Троїцько-Сергієвний монастир особливо вславився в Смутну добу московської історії, коли витримав в рр. 1608-1610 осаду польського війська і був взагалі одним з головних осередків, звідкіля йшли заклики до боротьби зо смутною і наїздниками. Тим більш вимовним є для нас факт, що в цьому, давньому і славному в історії Московщини, монастирі українські ченці мали перевагу і таку видну ролю в керуванні життям Троїцької Лаври впродовж десятиліть у XVIII в. Архимандритами її були в часі від 1722 по 1766 р. українці: Гавриіл Бужинський (він же член Синоду з 1721 р.; помер р. 1731 єпископом рязанським); Амвросій Дубневич (з ректорів Київської Академії, пізніше єп. чернігівський); Кирил Флоринський I (член Синоду; з префектів Харківського колегіума, префект і ректор Московської Академії); Арсеній Могилянський (призначений з учителів Московської Академії з дорученням відкрити в лаврі семінарію; з 25 червня 1744 р. і до 1752 р. управляв лаврою в сані єпископа Переяславського; пізніше Київський митрополит); Афанасій Вольховський (член Синоду; з Полтавщини, постриг прийняв в Троїцькій лаврі; перед тим був учителем Харківського колегіума; помер в сані єпископа тверського); Лаврентій Хоцятовський (з співаків

київського кафедрального хору, потім придворний уставщик-ієромонах).

При архимандритах-українцях переведена була реформа управління Троїцько-Сергієвого монастиря за зразком Києво-Печерської лаври. З 1739 р. впроваджено було інститут 12 соборних старців-ієромонахів, з яким духовним собором управляв монастирем архимандрит та його намісник, нове, дуже важливе становище, з якого брали кандидатів в єпископи. Так, перші ж 4 намісники, всі українці, просто з намісників Троїцької лаври стали ієрархами: Антоній Нарожницький з р. 1742 митрополитом тобольським; Феодосій Янківський з р. 1745 єпископом петербурзьким; Йоасаф Горленко з р. 1748 єпископом білгородським; Феофан Чарнуцький з р. 1753 єпископом нижегородським. Коли 8 червня 1744 року Троїцько-Сергієвий монастир наіменований був лаврою, то було дозволено йому викликувати ченців з других монастирів, в тім також з Києво-Печерського, бо ж, як сказано було вище, кількість ченців в Троїцькому з колишньої 500 впала до 100. Отже й з України, за дозволом Синоду й світського уряду, кілька разів викликували до Троїцької лаври не тільки соборних ієромонахів, але й простих ченців, і не тільки ченців, а й послушників; викликували й виписували в рр. 1742, 44, 46, 49-51 і пізніше. Не дивно, що Троїцька лавра в цих часах наповнилась українцями, які, по мимо архимандритства й намісництва, займали часто й інші адміністративні в монастирі становища, як келаря, скарбника, різничого. З 1742 року відкрита була при монастирі й семінарія, учителями в якій теж були викликані українці. „В Троїцькому монастирі вас, поляків, умножилось, і монастирем заволоділи без іменного імператорського величества указу”, нарікали незадоволені місцеві ченці-великоруси.

Другий давній, в самій Москві, монастир XIV в. **Чудов**, заснований київським митрополитом Алексієм, так само мав у XVIII ст. ряд настоятелів і намісників з українських ченців. 4 січня 1723 р., коли архимандритом монастиря був довголітній перед тим ректор Московської Академії український богослов Феофілакт Лопатинський, вийшов царський указ, щоб „в Чудовому монастирі мати монахів, які гідні були б поставлення в духовні начальники”; монахів же, „котрі тамо суть під стіною точію (тільки) стоять”, щоб переводити до других монастирів. І настоятелі Чудова монастиря, якими були після Феофілакта Лопатинського теж підряд українці — Феофіл Кролик, Варлаам Скамницький, Іларіон Григорович, послалились на цей царський указ, викликаючи в склад братії монастиря вчених українських ченців. Указом же 16 липня 1744 року Чудов монастир було приділено московським архиєреям, як домовий монастир при кафедрі; тоді московські владика стали його настоятелями і управляли ним через намісників. З тої ж причини, що московськими архиєреями аж до 1775 р. переважно були українці, то і намісники монастиря переважно були з українців, і склад братії поповнявся немало українцями; особливо було це

при московських архиєреях Платоні Малиновському (1748-54) і Тимофії Щербацькому (1757-67).

Заїконоспаський монастир в Москві (назва його означає: Спаський монастир за іконним рядом) вже в другій половині XVII в. був відомий як осередок київської вчености, коли там збудовані були окремі „хорони” для Симеона Полоцького, вихователя царських дітей. У XVIII ст. настоятельство в цьому монастирі було пов'язане з ректорством в Московській Слов'яно-Греко-Латинській Академії, яка поміщалась в цьому монастирі. А коли ректорами Академії до часів Катерини II були виключно майже українські вчені монахи, то вони ж були й настоятелями Заїконоспаського монастиря; так, в часі від 1703 до 1761 р. було 19 настоятелів цього монастиря українців. До монастирської ж братії належали й учителі Академії — ченці, теж багато з них українців з українських шкіл Києва, Харкова, Чернігова.

По інших визначних монастирях Московської єпархії також бачимо в першій половині XVIII в. настоятелями немало українців, як в **Донському монастирі** в часі від 1698 до 1774 р. було 7 архимандритів-настоятелів з українців; в **Симонівському ман.** від 1704 до 1771 не було жодного великоруса настоятеля, а українців 7 і сербів 2; в **Новоспаському** з 1721 до 1764 було 6 настоятелів українців; в **Савино-Сторожевському ман.** з 1699 по 1765 р. було 7 архимандритів українців і білорусів; у **Воскресенському-Новому Єрусалимі** з 1722 по 1765 р. було 4 настоятелі українця, з них Амвросій Зертис-Каменський управляв цим монастирем в сані архимандрита в рр. 1748-53, в сані єпископа Переславля Заліського в рр. 1753-61 і в сані архієпископа крутицького в рр. 1761-65, за який час так відбудував цей монастир, що вважався його другим, після патріярха Нікона, будівничим (Харлампович К. *Op. cit.*, стор. 570-582).

По численних великоруських монастирях інших великоруських єпархій кількість настоятелів-українців в них у великій мірі залежала від того, як часто були на катедрах тих єпархій архиєреї українці або білоруси. Так, в монастирях Новгородської єпархії було до 40 настоятелів українців і білорусів при архиєреях Феодосії Яновському, Феофані Прокоповичу, Амвросієві Юшкевичу, Стефанові Калиновському, в рр. 1721-1753. Теж в Псковській єпархії, катедра якої від 1718 до 1761 р. занята була українськими ієрархами, які й проводили своїх настоятелів монастирів, особливо в псковсько-лечерському і святогорському успенському. До таких же єпархій належала смоленська, яка по складу населення була наполовину білоруською, що впливало й при призначенні настоятелів навіть в ставропигіяльному Бизюковому монастирі, де з 1702 по 1762 р. було 10 настоятелів не-великорусів, переважно білорусів. Тверська єпархія у важнішому калязинському троїцькому монастирі мала з 1712 по 1758 р. 7 настоятелів українців. В Петербурзькій єпархії ще до її утворення, як окремої, р. 1742, заснований був р. 1712 **Александро-невський монастир**, про який не раз вже була мо-

ва вище. Цей монастир, з якого Петро I ршив утворити свого роду церковно-адміністративну школу для підготовки кандидатів в єпископи, відразу став українською колонією на далекій півночі Росії, бо сюди викликались переважно українські ченці, які „вміли б латини”, як писав перший настоятель Александро-невського монастиря архимандр. Феодосій Яновський. З утворенням петербурзької єпархії, настоятелями цього монастиря стали єпархіяльні архиереї, що управляли монастирем через намісників, але при архиереях-українцях в рр. 1742-62 і намісниками були теж українці. Проф. Київ. Дух. Академії Н. І. Петров підрахував, що за час з 1721 по 1750 р. становища настоятелів в монастирях Рос. Церкви займало не менш 200 осіб, вихованців Київської Академії („Акти і документи, относящієся к історіи Кіевской дух. академії” 1721-1795. Т. I, 2. Предисловіе ХХ); ця кількість стане, очевидно, ще більшою, коли додати настоятелів з київських вихованців в другій половині XVIII в. Але дати стисле число настоятелів монастирів українців у XVIII ст. все одно не є можливе, бо, як писав проф. К. Харлампович, „архиви монастирські не остільки ще розроблені (це до 1914 р.), щоб встановити навіть імена всіх настоятелів монастирів в рр. 1700-1762... тільки з 1765 р. стали вимогати, щоб при представленнях в настоятелі визначніших монастирів означали, якої нації кандидати. І зроблено це було для того, видно, щоб не давати ходу українцям” (Op. cit., стор. 561).

Проповідь з церковної катедри з самого початку XVIII ст. не видавалась в Московщині вже чимсь дивним, як було то в другій половині XVII ст., коли Симеон Полоцький і інші проповідники з київських вчених явились в цій ділянці пастирства новаторами в Москві. Але з причини недостатку вчених чи освічених пастирів, в ділі проповідництва не було якої-будь організації до утворення Синоду; проповідництво мало характер випадковий. В „Духовному Регламенті” Феофана Прокоповича подана була й інструкція для проповідників, що, як теорія гомілетична, була авторитетним продовженням „Ключа розуміння” Йоаникія Голятовського. З практичного ж боку уміщення проповідницької інструкції в законодавньому для Церкви акті ставило справу проповідництва на шлях його організації. Згідно з указом Петра I з дня 31 січня 1724 р., вчені ченці повинні були служити народові проповіддю в Петербурзі в Невському монастирі і в столичних соборах, також і в Москві, у визначних монастирях і соборах. Р. 1739 Синод, призначаючи в девять єпархій екзамінаторами для ставлеників девять вчених українських ченців, поставив їм в обов'язок і проповідь в соборних і монастирських церквах з утриманням за це від архиерейських домів. Але в єпархіялах на провінції проповідництво більш було зв'язане з духовними школами, про що скажемо нижче; встановити посади постійних проповідників виявилось там тяжким ділом.

Більш успішною порівнюючи була організація постійного проповідництва у визначних монастирях і соборах Москви і Петер-

бургу. Так, в Чудовім монастирі була посада проповідника з винагородою в рік 30 рубл. грішми і 25 четвертів хліба, а в 1724-27 роках займав її українець ієромонах з учителів Варфоломей Филевський; в Донському монастирі були проповідниками українці ієрод. Мамонт Стрільбицький і б. учитель Феофан Квітницький. Найкраще було організовано проповідництво, дякуючи особливо еп. Арсенієві Могилянському, в Троїцькій лаврі. В катедральному Успенському соборі в Москві Синод в р. 1739 доручив проповідувати в урочисті святочні дні настоятелям московських монастирів з учених, які „для цього й поставлені тут”. Тоді ж затребувано було Синодом докладні відомості про священників Успенського собору з недостойних та про кандидатів на їх становища, щоб коли звільняться ці становища (за смертю одних, „пьянственне життя” других, небажання проповідувати третіх), дати достойних священників-проповідників. Так було призначено до Успенського собору в 1741 р. укр. священника Івана Змилевського, перед тим домового священника у кн. Черкаського. В 1744 р. було призначено петербурзького диякона українця Юрія Неруновича, як „чоловіка вченого і проповіді Слова Божого вміючого”. В Петербурзі першим офіційним проповідником був в 1721 р. ієромонах-українець Симон Коханівський. В урочисті дні випадало виступати в Петербурзі з проповідями найбільше членам Синоду, але вони, з причини „обтяження справами”, вважали за краще (постанова 28 лютого 1726 р.) „вибрати персону, котра могла б завжди, вразі екстраординарно потребується, предики говорити”. Священнослужителів, які б вміли предики укладати і виголошувати, Синод приділював до Петропавлівського, Троїцького і Ісаакієвського соборів у Петербурзі, вишукуючи таких проповідників посеред тих, що скінчили Київську, Московську академії, Харківський колегіум. Окрім петербурзьких соборів, визначним місцем проповіді в урочисті відправи був в Петербурзі Александроневський монастир. Синод мав замір встановити постійну посаду „предикатора” в Невському монастирі, призначивши, напр., в р. 1732 по штату певне утримання по цій посаді, але цей штат не був затверджений світською владою. В цьому монастирі частіш, ніж в інших соборах, бувала на службах імп. Єлісавета, і тоді проповідували там ієрархи й архимандрити з членів Синоду.

3. Роля українців в заснуванні й розвитку духовних шкіл в Московщині в XVIII в.; Московська Академія і єпархіяльні школи при архиєрейських домах. Шкільні проповідники. Екзамінатори.

Ми знаємо, що внаслідок українських церковно-культурних впливів в Московщині в XVII ст. була відкрита в Москві в кінці 1685 чи на початку 1686 р. „Славяно-греко-латинська Академія”, учителями якої були брати Йоаникій і Софроній Лихуди, греки, бо патріярх Іоаким і московський уряд побоялись тоді зв'язати долю своєї школи безпосередньо з Києвом і його вченими зза „латинської” їх науки. (Див. т. II цієї праці, стор. 257-258). Але

Лихуди не втримались в Академії. Активна їх участь в полеміці літературній і в боротьбі в церковному житті Москви навколо питання, коли хліб і вино перетворюються за Божественною Літургією в Тіло і Кров Господа (справа ієром. Сильвестра Медведєва, ученика Симеона Полоцького), яка боротьба викликала великий неспокій в Москві, — спричинилась до того, що Лихуди, хоч боронили православні погляди, були усунені не тільки від керівництва Академією, але й від викладів в ній та вислані, при патріархові Адріянї, з Москви до Костроми під нагляд монастирський.

Після цього Московська Академія в Заїконоспаському монастирі, хоч науку в ній з 1694 р., як вислали бр. Лихудів, продовжували їхні ученики, прийшла до упадку, з тої особливої причини, що патріарх Адріян, неосвічений і хворий (з 21 лютого 1696 року „припала йому паралична слабість“), зовсім не дбав про Академію. Про це недбалство говорив патріархові Петро I, відвідавши якось його; вказував на те, що духовенство московське малограмотне, що нема кому просвіщати татар, мордву, черемісів та людей інших племен, які не відають Господа Творця; для того треба б послати в науку до Києва кількадесят чоловіка, які, обучені там, могли б до цієї справи бути приставлені. Проектуючи підняти на більш високий рівень Московську Академію, Петро I в цій же бесіді з патріархом планував, щоб з школи тієї „виходили люди благоразумного вчення на всякі потреби: в церковну службу і в державну, вести військову справу, знати будівництво і докторську лікарську штуку“. Р. 1699 з'явилися в Москві єзуїти і відкрили тут свою школу, до якої немало вступило відразу москвинів, навіть з аристократичних родин. Патр. Адріян висловив цареві свої побоювання за чистоту православної віри тих учнів у єзуїтів, і цар відповів патріархові: „Чому ж ти не вчиш юнаків, щоб вони в свою чергу вміли вчити дітей?“

Після смерти патріарха Адріяна Петро I не вагався передати Московську Академію в руки місцеблюстителя патріаршого престолу митр. Стефана Яворського, хоч знав, що це означало віддачу її під впливи того західньо-латинського напрямку освіти, проти якого поведена була в Москві боротьба при заснуванні самої Московської Академії, чому й відсунені були київські вчені, а взяті греки. Але ж за цей час досвід заснованої школи показав малу продуктивність її при грецькому напрямку в тенденції ізоляції від західньої освіти. З другого боку, була засвідчена й православність Київської Колегії признанням їй прав вищої школи грамотою від 11 січня 1694 р. (див. розд. II, 1). Стефан Яворський, як сам вихованець Київської Колегії, ставши протектором Московської Академії, почав будувати систему навчання й виховання в ній на зразок Київської Академії і заповняти склад педагогів в ній вченими київського типу. Московська Академія „стала, — за словами історика, — першою і найважливішою фортецею, з котрої переводилась систематична боротьба київської освіти з московським невіжеством“ (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 633). Доручаючи в кін-

ці 1700, чи на самому початку 1701 р., Московську Академію протектору митр. Стефанові Яворському, Петро I видав 7 червня 1701 року указ про впровадження в Академії „ученій латинських”.

Київські учителі українці появились тепер в Москві не по-одинокі, як було в XVII ст., а цілою групою, про що докладні відомості подають в своїх листах і донесеннях оо. єзуїти, для яких не була приємністю поява київських учителів для реорганізації Академії, бо ж відразу стало питання просьби до царя від „віцепатріярха”, як єзуїти називають місцєблюститєля Стефана Яворського, і київських учителів, щоб православні не віддавали своїх дітей в науку до єзуїтів, а тільки до Заіконоспаського монастиря, де так само будуть викладати і гуманітарні науки, і філософію, і богословіє. Виклик до Московської Академії 6 учителів з Києва вітає митрополит Варлаам Ясінський в грамоті до царя з 27 квітня 1701 р., де пише, що „ціле православіє радується і вельми веселиться”, що цар, „посеред військових трудів, ревністю святого Паракліта (св. Духа) розпалюваний, зволів мати піклування й про корисне для душі вчення в Церкві Божій, уподоблюючись в тім Птолемею Філадельфу, царям Константину, Феодосію, Юстиніану, Льву Мудрому і великому князю Володимирові і іншим монархам, і ради св. православної віри зволів здвигнути в своїй державі православної нові учительні Афини, звідкіля всі роди зобачать великих Василіів, богословів Григоріів, учительних Золотустів, що стверджують богонадхненою своєю наукою догмати свв. отців” (Голубев С. Т. Киевская Духовная Академія конца XVII і начала XVIII стол. 1901. Стор. 98-99).

У вересні 1701 р. було вже 8 учителів в „латинських школах, що за іконним рядом в спаському монастирі”, та 104 ученика. Заслуговує уваги, що в перших роках після того, як Московська Академія передана була в керівництво митроп. Стефана Яворського і реформована за зразком Київської, з Києва, опріч учителів, немало приїздило в Москву, для продовження науки в Московській Академії, студентів Київської Академії, яких в одному тогочасному документі названо „іноземцями польської породи школьного двору студентами”. Були випадки, що переїздили студенти по викликах своїх родичів, які раніш переселились в Москву і були на службі при князях, боярах та по інших панських домах. В таких переїздах не було нічого дивного, але ж викликували студентів з Києва й київські чи українські учителі в Московській Академії, які робили це з тої причини, що „уміщені в академічній бурсі сини московських попів, яким надокучила учоба, покинули її через кілька місяців” (Голубев С. Ibidem, стор. 97). „Це був початок, — каже з цього приводу проф. К. Харлампович, — того довгого ряду масових втеч великорусів від підневільної науки, яким повне все XVIII стол. Натурально, що протектор і учителі Московської Академії, щоб не дискредитувати київської науки в її педагогічній репутації, знаходили вихід з ситуації у викликах з Києва своїх земляків” (Ор. cit., стор. 647).

Підпорядкована до утворення Синоду м сцєблуститєлєві, ос-
ковська Академія з початком діяльності Синоду вступає під йо-
го опіку, що передбачено було і Духовним Регламентом. Коли від-
крита була й Московська єпархія, Академія залишилась непідлеглою
місцевому архиєрею. В постанові Синоду 24 січня 1754 р. про
заснування в Москві власної єпархіяльної семінарії Московська
Академія („Славяно-греко-латинська“) була признана загально-
церковною й загальнодержавною для всієї Росії. Зо всіх семіна-
рій, крім петербурзької, новгородської, смоленської і українських,
повинні були посилати до неї вихованців для закінчення богослов-
ської освіти і підготовки до вчительства.

Кількість українців, які займали учительські посади в Мос-
ковській Академії від часу, як доручена була вона місцєблуститє-
лєві Стефану Яворському й до правління Катєрини II, тобто впро-
довж повних 60 років XVIII стол., доходить до 95 осіб; за цей же
час великорусів в складі педагогів Академії було не більше 30
(Харлампович, стор. 665-666). Це вже ясно говорить за тим, що
півстоліття українці були головною культурною силою в Москов-
ській Академії, яка починає потім давати учителів для організації
шкіл по других великоруських містах, кандидатів в настоятелі ма-
настирів, на архиєрейські катєдри, проповідників і т. д. Ще ви-
разніше виступає роль українського елемєнту в історії Москов-
ської Академії у вище зазначеному часі, коли звернемо увагу на
склад начальства і педагогічного керівництва в Академії, себто на
те, хто був на становищах оо. ректорів і оо. префектів Академії.
В добу досинодальну префектом і потім ректором Академії в рр.
1701-1703 був тільки один великорус Паладій Роговський, ученик
Лихудів, який вчився потім у єзуїтів у Вільні, Ниці, Ольмюці, Ри-
мі, Венеції, перейшовши на латинство; повернувшись, покаявся і
був патріярхом прийнятий в лоно Православної Церкви. Стефан
Яворський властиво отримав Роговського, як ректора, разом з пе-
редачею Академії в керування місцєблуститєлєя. Після смерти Ро-
говського (1703 р.) в досинодальну добу перебуло 5 ректорів Ака-
демії, з яких один був невідомої національності (Кармелит Анто-
ній, святогорець, 1705-1706 р.), інші всі українці, з яких найдовше,
від 1708 по 1722 р., був ректором архимандрит Фєофілакт Лопатинський.
Префектів в тім же часі було 10; з них жодного велико-
руса; всі — вихованці Київської Академії, такі відомі між ними,
як Фєофілакт Лопатинський (1706-1708), Кролик Фєофіл (1713-
1716), Кульчицький Інокентій (1714 р.), Гавриїл Бужинський (1715-
1719), Гедеон Вишневський (1719-1722). Від 1721 р. по 1762 р. бу-
ло ректорів Московської Академії 15; з них тільки 2 великоруса
(архимандр. Драницин Генадій — 1757-8 р. і Гавр. Петров 1761-4
рік, пізніше архиєпископ); з ректорів українців стали потім ієрар-
хами — Фєофілакт Лопатинський, Гедеон Вишневський, Герман
Копцевич, Стефан Калиновський, Порфірій Крайський, Іван Козло-
вич, Іоасаф Хотунцевський. Префектів Академії в тім часі було 14,
з яких українців було 11, великорусів 2 і один серб.

До утворення Синоду в 1721 р. було засновано в Московщині, крім Московської Академії, семінарії в єпархіях: ростовській, тобольській і новгородській; в єпархіях архангельській і смоленській теж покладено було початок шкільної освіти в київському дусі. В Ростові школа латинського типу своєю появою обов'язана, як знаємо (розд. II, 4), українському ієрархові митроп. Димитрію Ростовському. Не була вина святителя Димитрія, що його школа проіснувала тільки 5 років. В Тобольську школу відкрив того ж 1702 року, що і в Ростові св. Димитрій Ростовський, митроп. Філофей Лещинський, знаменитий український ієрарх-місіонер. Хоч Петро I, якому митрополит представив про необхідність заснування в Тобольську всестанової школи з латинською мовою, відповів, що там треба тільки духовної школи без латинських наук, з навчанням того всього, що „попу і диякону надобно знати”, — Філофей Лещинський таки поширив програму, бо й учителів мав з Києва і підручники з Києва, ставив в своїй школі шкільні драми й комедії. В Новгороді маємо, здається, єдиний, в тих часах випадок, що архиєрейська школа, яка була початком новгородської семінарії, відкрита була великоруським ієрархом, митрополитом Іовом; в 1706 р. він запросив для того до Новгорода братів Лихудів (з Костроми), так що його школа, хоч і мала латинську мову, як предмет, носила характер греко-словянський. До Архангельська привезено було в листопаді 1712 р. лохвицького (Полтавщина) протопопа Івана Рогачевського, засланою за прихильність до Мазепи на Соловки. За тяжкої „зимньої дороги” рішено було не везти його далі, а залишити в місті, де міг би стати корисним як учитель. Архангельським архиєреєм був тоді (1712-30) Варнава Волостовський, вихованець Київської Академії; послали за дозволом до царя, і Петро I прислав в квітні 1713 р. указ „бути Рогачевському в місті Архангельську в новоутворених школах префектом”. Заховались також відомості, що в Архангельську був і б. архимандрит батуринського монастиря Гедеон Одорський, теж засланий в 1712 р. в справі Мазепи; Одорський іменується ректором школи, від нього залишився писаний ним „Катихизис”, який він викладав „в приморії Архангельської пристані, в школах архангелогородських, на загальну користь всім православним християнам, для викореніння Богу протинного розколу”... З огляду на те, що в тих часах назв „префект”, „ректор” не вживали ні сіло, ні впадо (як тепер вживають „магістер” „доктор”), — належить думати, що в далекім на півночі Архангельську, дякуючи українському архиєреєві та засланим туди українцям же, архимандритові й протопопу з київською освітою, на початку XVIII ст. організована була школа по системі свобідних наук. В Смоленську початок семінарії відноситься до 1714-15 р., коли митр. Дорофей Кроткевич (українець, сам б. учитель і проповідник Київської, потім Московської Ак.) викликав київського ієромонаха Іоасафа Маєвського і відкрив латинську школу, яку Маєвський довів до риторики. Після смерті митр. Дорофея школа підупала; стала на ноги тільки з при-

значенням на смоленську катедру в р. 1728 архиєрея — українця Гедеона Вишневського, б. ректора Московської Академії.

„Духовним Регламентом” поставлено було в обов'язок архиєреям, щоб „кожний єпископ мав в домі, або при домі своїм, школу для дітей священничих”. Правда, вже в р. 1722 Синод виніс постанову, якою дозволялось утворення вищих клас (філософського, богословського) відложити „на час”, з причини „скудості доволних для того учителів”, і обмежитися наразі школами грамотности і словяно-російської мови (П. Знаменський. *Op. cit.*, стор. 115-116). Для підготовки учителів в такі школи був заснований р. 1723 в Новгороді учительський інститут, до якого з кожної великоросійської єпархії мали вислати по три хлопці у віці від 15 до 20 років. Але цей учительський інститут не довго проіснував, в р. 1726 він був вже закритий, коли після смерті Петра I в ділянці освіти почалася реакція. Синод, в якому засідав тоді творець Духовного Регламенту архиєп. Феофан Прокопович, не хотів примиритися з занеханням освітніх ідей: за планом Духовного Регламенту мала бути сітка духовних середніх шкіл (в кожній єпархії семінарія), очолена вищою богословською школою — академією.

Московська Академія, не так і багата студентами, не могла постачати учителів, потреба в яких, при заснуванні єпархіяльних шкіл, з кожним роком збільшувалась. Резервуаром учительських сил для Московщини продовжувала бути Україна, хоч і в ній самій, чим далі, помічалось „оскудівання учительного чернецтва”. Коли в 1724 році Синод запитав Київського владика, скільки в нього є ієромонахів в Києві, якого вони освітнього цензу, якого життя і віку і чи можуть „іскусно школи вчити і Слово Боже проповідувати”, то владика прислав список 37 осіб „учительних монахів, з приміткою, одначе, що з них тільки 7-8 можуть проповідувати і школи вчити, а решта „перестарілі суть”; філософського і богословського вчення, як і вчили, перезабули, інші ж вчили його „несовершенно”; але й тих 7-8 не вільні, служать в Київській Академії. За відомостями 1739 р., кількість „учительних монахів” в Лівобережній Україні представлялась так: Київська єпархія — 59 осіб (з них 22 в Лаврі), Чернігівська єпархія — 31, Білгородська єпархія — 13; в Переяславській еп. не знайшлось зовсім учительних монахів, бо там і в семінарії були учителі з білого духовенства.

Від 1721 р. (рік утворення Синоду) до 50-их років XVIII в. було засновано, або в цьому часі й реформовано по латинському типу, у великоруських єпархіях 25 семінарій. Не треба уявляти, що це були семінарії з повним курсом. Богословський курс до 1750 р. був тільки в трьох з них (новгородська, смоленська, троїцько-лаврська); філософський, крім названих, ще в чотирьох (казанська, александроневська, тверська, псковська); найбільше було таких, де в тім часі класи закінчувалися риторикою. Але майже у всіх цих духовних школах великоруських єпархій бачимо в тому часі учителів-українців в тій чи іншій кількості. Проф.

Н. І. Петров підрачував, користаючи з відомих тоді матеріалів, таку кількість учителів — київлян, що вчили у великоруських семінаріях в часах від 1721 по 1750 рік: смоленська семінарія — 26 осіб, новгородська і казанська — по 14, тверська — 12, троїцька — 11, тобольська — 6, нижегородська — 5, невська, псковська і вятська — по 4, архангельська, вологодська, рязанська і воронежська — по 3, ростовська, коломенська і володимирська — по 2, карповська, суздальська, устюжська, астраханська, крутицька, костромська по одному, разом до 125 осіб. („Труди Київ. Дух. Академії”. 1904. IV. „Значення Київської Академії в розвитку духовних шкіл в Росії с утворення св. Синода і до половини XVIII в.”). Очевидно, що ця кількість є більшою, якщо взяти часи й перед 1721 р., а також після 1750 р., коли продовжувалось ще понад 10 років правління цариці Єлисавети. Окрім того, учителі-українці, які викладали у великоруських семінаріях, не всі були тільки з Київської Академії, зустрічаємо таких і з Харківської та Чернігівської колегій. Але найбільше, розуміється, дала на північ педагогів стара Київська Академія, що признавалось вже й сучасниками. Так, в 1739 р. єпископ смоленський Гедеон Вишневський, звертаючись до київського архієпископа Рафаїла Заборовського з проською прислати нових учителів для смоленської семінарії, писав; „Була багата завжди вченими людьми дієцезія вашого преосвященства і академія київська, яка мала таку честь, що від неї, як від преславних тих Афин, вся Росія черпала джерело премудрости і всі свої новозбудовані шкільні колонії напоїла й виплекала...”

Впродовж всього XVIII в. Синод поставляв в обов'язок єпархіяльним архиєреям самим підшукувати учителів для єпархіяльних семінарій, бо ж, згідно з Духовним Регламентом, й самі духовні школи вважались школами при архиєрейських домах; єпархіяльні архиєреї мали дбати про утворення шкіл, провадження їх на місцеві засоби. Синод же властиво тільки наглядав тоді, щоб школи відкривались, погрожуючи архиєреям штрафами за недбалство в ділянці освіти дітей духовенства і підготовки кандидатів священства в єпархії. Безлосередньою турботою Синода була тільки, як вже сказано вище, Московська Академія. Тому стан духовної освіти в тій чи іншій єпархії залежав у великій мірі від особи єпархіяльного архиєрея. Архієпископ Філарет, називаючи більш ревних, щодо утворення духовних шкіл, архієпископів у XVIII в., подає 16 імен, між ними великорусів 4 (єп. Пітирим нижегородський, св. Тихон єп. воронежський, митроп. петербурзький Амвросій, митроп. московський Платон Левшин. — Історія рус. церкви. V, стор. 60). Не улягає сумніву, що для преосвящених з українців легше було в першій половині XVIII в. підшукати учителів для архиєрейських шкіл, бо вони користали з своїх знайомств з земляками на Україні; архиєреї-великоруси частіш змушені були звертатися, не маючи зв'язків з Україною, до посередництва Синоду, щоб дістати учителя для семінарії. Все таки з 25 єпархіяльних семінарій, відкритих до 1750 р., 11 започатковано бу-

ло архиереями-великорусами. Але були випадки (хоч і рідкі) активного виступу проти „київської освіти” (правильніше сказати, взагалі проти освіти) де-яких великоруських ієрархів. Так, в Казані добре організував семінарію архієп. Іларіон Роголевський, українець, при котрому було 5 осіб семінарської корпорації, всі, Київської академії; коли в р. 1735 архієп. Іларіон був переміщений на Чернігівську катедру, а до Казані переведений був з Суздаля єп. Гавриїл Русской, останній учинив просто погром Казанської семінарії, розігнавши учителів, так що Синод зарядив навіть слідство в цій справі, яке дало підстави Синоду призначити, що єп. Гавриїл „тільки з єдиної на б. в тій казанській єпархії архієп. Іларіона злости, ненависти й зависти” учинив погром семінарії. Переведений в р. 1738 на катедру Устюжську, єп. Русской і тут почав з того, що українця-учителя Євстратія Барановича довів до того, що той втік вночі з Устюга, про що єпископ повідомив Синод, просячи прислати йому учителя не малороса; коли ж прислали з Москви учителя Алексеєва, то й з ним не поладив єп. Гавриїл, і учитель скаржився Синоду, що єпископ ставиться до нього й до школи „яко відомий наук нелюбитель”.

Другий такий „нелюбитель наук” був архієп. архангельський Варсонофій (1740-1759). Занявши архангело-холомогорську катедру після архієпископа Сави Шпаковського (українець, з архимандритів Ніженського на Чернігівщині монастиря), Варсонофій обурювався: „Чого ради не по тутешній єпархії школа побудована? та й школам в тутешній бідній єпархії бути не належить; до шкіл охоту мали бувші тут архиереї черкасишки, ні до чого негідниці”.

Велика більшість учительського персоналу, як в Московській академії, так і по семінаріях, належала до чорного духовенства, принаймні в тих часах до правління Катерини II, або до таких світських, які заявляли про бажання постригу. Стремління мати на посадах учительських ченців теж давало плюс українському елементові, бо ж Київ віддавна був батьківщиною вченого чернецтва, тоді як вчені великоруси, що появляються в часах Петра I, неохоче приймають постриг. Стремління ж віддавати першенство в учительстві кандидатам ченцям мало своє пояснення і в традиції і в практичних поважних міркуваннях. Синод в 1735 р., коли робив представлення верховній владі про постриг в ченці в Україні студентів супроти заборонних указів про це, чиняних в Московщині, вказував на те, що вимагають таких постригів потреби архиєрейства і монастирського настоятельства, і що в академіях учителями можуть бути і світські, однак „по давньому в Росії звичаю більше, а може і всі, покликаються до того з чину монашого, і це вважається за необхідне”, хоч „крайньої й правної потреби в тому нема”. Оскільки поширений був такий звичай, видно з випадку, коли єп. воронежський Феофілакт звільнив р. 1748 з посади учителя студента філософії Лукіяна Стасевича, родом з Ніжина; вина його в тім була, що він не прийняв постригу, а одружився; на дум-

ку ж єп. Феофілакта, „в семінарії жонатому учителеві ути не годиться, бо по св. Письму неодружений піклується про Господне, як догодити Господу, а одружений піклується про мирське, як догодити жінці”. І Стасевичу єп. Феофілакт дав, замість учительства, посаду парафіяльного священика (К. Харлампович *Op. cit.*, стор. 715).

Практичні мотиви, зза яких перевагу мали учительні монахи, були в тім, що немало духовних шкіл знаходилось тоді при монастирях, з чим пов'язані були різні „послушання”, виконувати які не могли, або вважалось непристійним допускати світських: церковні служби, проповідь, катихумини православної віри, релігійні диспути і т. п. Для самих учителів постриг в ченці був і свого роду духовною кар'єрою, бо відкривав дорогу до викладів у вищих класах, до адміністративних в школах становищ префекта і ректора, до настоятельства в більших монастирях, до єпископства. Але ж, з бігом часу, з причини недостатка монахів, прийшлося допускати до учительства і в Московській Академії і в семінаріях все більше й більше кандидатів і з білого духовенства і з осіб світських. В 1758 р. в Московській Академії наступила перевага світських учителів над монахами остільки виразна, що ректор архим. Гедеон Сломинський запропонував Синодові посвятити в стихар двох з світських, ради виголошення ними проповідей у церквах, бо вони не бажали чернечого постригу.

В зв'язку з тим, що в духовних школах перестало бути чимсь диким допущення світського вчительства, відпала одна з причин, зза якої найбільше до Києва звертались архиереї за учителями, коли з поширенням освіти почали з'являтися кандидати з місцевої людности. З другого боку, і в самій Московщині помічається за часів Єлісавети ідейний рух в справі створення й поширення великоруського вченого чернецтва. Представниками цього руху були ієрархи-великоруси, що одержали освіту й виховання від українських педагогів в Московській Академії, Димитрій Сеченов, з 1757 р. новгородський архієпископ, і Гедеон Криновський, з 1761 року єпископ псковський. Обидва ці ієрархи „з 1758 р. уважно відшукували між великорусами талановитіших, схилили їх до подвигу чернецтва і вживали далі свого сильного впливу, щоб провести їх на вищі в церкві становища”. Так були виведені на ієрархічні становища Гавриїл Петров, Платон Левшин, Інокентій Нечаєв, Симон Лагов, Тихон Соколов. Названі старались в свою чергу підтримати і нахилити до чернецтва своїх більш талановитих учнів або молодих учителів і підсилити все більше групу, готову „витіснити монополію черкасів і самій зайняти їх становища” (Знаменський П. В. *Op. cit.*, стор. 433-434). Очевидно, що цей рух за національну ієрархію мав своє надхнення і в височайшому наказі 1754 р. про рівноправність великорусів з українцями в призначеннях їх на монастирські настоятельські становища і єпископські кафедри, а не без зв'язку з цим рухом був і дальший наказ 17 лютого 1765 р. про виклик ченців з українських єпархій тільки з до-

зволу иноду, у випадках крайньої потреби. Такі випадки виклику вчених ченців українців дійсно стали дуже рідкими. І ревниві до своєї національної чести великоруси ставились й до тих рідких випадків негативно. Навіть такий визначний й широко освічений святитель, як митрополит московський Платон Левшин, коли в р. 1787 викликали з Києва одного вченого монаха, висловився: „Взяли з Києва, ніби тільки там і є люди, а ми дурні. Боже, буди милостивий” (З листів м. Платона до преосвящ. Амвросія. — Харлампович К. *Op. cit.*, стор. 643). Вже в 1762 р. в Московській Академії з українців викладав тільки один, ієромонах Сильвестр, а в кінці XVIII ст. в цілому ряді семінарій по великоруських єпархіях не зустрічається жадного українця учителя, в кількох було по одному, тільки в Смоленській було двох і в Астраханській 3.

З духовною школою тісно зв'язане було у XVIII ст. церковне проповідництво. Були, як ми бачили, монастирські й соборні проповідники; так само були, хоч теж не регулярно, шкільні проповідники, яким давали назву „конціонатори ординарійські”. Саме учительство сполучувалося тоді з проповідництвом до такої міри, що, як ми бачили, старались уникати світських учителів, бо не було прийнято, щоб світські, хоч і богослови, виступали з церковною проповіддю. В Московській Академії проповідники, чи конціонатори, числились звичайно в штаті учителів та займали місце по утриманню їх вище учителів риторики, зараз за префектами. Такими проповідниками (іноді було їх і двоє) в Московській Академії впродовж XVIII в. були виключно майже українські вчені ченці; їм допомагали в проповіді й інші учителі Академії, іноді за чергою, іноді за дорученням о. ректора. Треба зазначити, що при Московській Академії була тоді не тільки проповідь за Службою Божою, але й „прилюдні виклади християнських істин”, змістом яких були пояснення св. Письма, катехизичні виклади, проповідь Слова Божого. Пояснення св. Письма провадив найчастіше ректор в святочні й недільні дні перед літургією, в присутності студентів і сторонніх; катехизис викладався прилюдно по неділях в аудиторії одним з учителів з доручення ректора.

З єпархіяльних семінарій постійні проповідники були тільки в де-котрих, як в новгородській, смоленській, казанській, тобольській, вятській, ростовській; обов'язок проповідництва сполучений був більше з самою вчительською посадою, переважно учителя риторики. За недостатчею проповідників духовних, почали покладати цей обов'язок на світських учителів семінарій в старших клясах. Так, про таку потребу писав в Синод в р. 1746 єпископ смоленський Гедеон Вишневський, бо, мотивував він, „проповідь Слова Божого, що була тут в соборній церкві через 18 років без перерви, раптом припиниться за відсутністю порповідника”. В Казані преосвящ. Лука Канашевич (1738-1755 рр., українець), при якому був розквіт казанської семінарії, притягнув до проповідництва світських учителів, які виступали в мирському убранні, за що Си-

нод, довідавшись, зро ив нагану єпископу, признавши його чин необережним і противним св. канонам.

В зв'язку з повільним відкриттям духовних шкіл і підготовкою в них кадрів священства, стояло у великоруських єпархіях у XVIII в. утворення нової посади **екзамінатора ставлеників**, яку займали виключно майже українці. Доводилось ставити в священники й диякони осіб, які не пройшли шкільного курсу, брак якого заступала „ставленицька виучка“. Мінімум її встановлено було Синодом 23 лютого 1722 р., який наказав не ставити в священники й диякони осіб, що не вмють напам'ять „книжиці о вірі і законі християнському“. До встановлення спеціальної посади екзамінаторів, що наступило р. 1739, виучка ставлеників доручалась або випадковим людям, або учителям шкільним. Так відомо, що Варнава Волостковський, будучи учителем Московської Академії (пізніше архієпископ холмогорський), одночасно вчив приватно ставлеників, які за те „презентували його всякими почесними дарунками“. Після нього вчив ставлеників учитель Академії ієром. Софроній Мигалевич; потім там же учитель богослов'я Кирило Флоринський. Учителі духовних шкіл підготовляли ставлеників і в других єпархіях; в Петербурзі в 1738 р. виучка ставлеників доручена була бувшому тоді без посади ієром. Арсенію Мацієвичу (пізн. митрополит ростовський).

Утворення посади єпархіяльного екзамінатора ставлеників наступило в силу постанов Синоду від 16 і 29 січня 1739 р. про „вибір в кожній єпархії по одному-двох учительних священників або ієромонахів для наставлення ставлеників“. Цими актами було викликане довге листування архиєреїв з Синодом, з якого виявилась досить сумна дійсність щодо освітнього стану духовенства у великоруських єпархіях, бо не було з кого призначити, чи вибрати, таких екзамінаторів, а це й привело до призначення на нову посаду майже скрізь українців. Таких і виписували переважно з київських монастирів, доки в кінці 50-их рр. не наступила можливість мати екзамінаторів і з великоруського духовенства. Не слід думати, що „екзамінатор ставлеників“ мав переводити іспити кандидатів в священники, чи диякони, чи причетники, ні, — він сам, а не хто другий, мав підготовляти їх до цього становища, повинен був вчити ставлеників „символу віри, заповідям Божим і церковним таїнствам, чеснотам богословським і євангельським, апостольським і отецьким церковним переданням і всьому до букваря і катехизиса приналежному, що священникові належить знати, всьому з поясненнями св. Письма, в чому є закон християнський; також повинен був примічати настрої, життя і чини кандидатів, щоб пильні були до читання св. Письма; і що читають, розуміли б, і не словом, а самим ділом приклад сами собою другим простим людям могли б показувати“. Іспити ж обучених ставлеників не рідко переводили самі єпархіяльні архиєреї.

4. Придворне духовенство й придворні проповідники. Співаки з України в придворному хорі; український вплив в діялці церковної музики. Військове й флотське духовенство з українців. Закончителі в світських школах.

В другій половині XVII в. визначне становище при царському дворі в Москві займав, як знаємо, ієром. Симеон Полоцький, білорус, який, хоч не був ні царським духовником, ні настоятелем якої придворної церкви, але був вихователем царських дітей і провідником західньої культури; з тих часів бачимо в складі придворного духовенства в Москві й Петербурзі ряд впливових осіб не з великоруського духовенства. В рр. 1687-1701 був священиком церкви Воскресіння Христового в царському дворці і царським духовником о. Іван Поборський, — здається, білорус, — що приймав участь в походах Петра I в 1701 р. Гетьманом Мазепою був присланий в 1688 р. в Москву з Новгород-Сіверського свящ. Семен Пекалицький, який став настоятелем придворної церкви св. Іоана Предтечі.

Після духовника о. Івана Поборського дуже видне становище при царському дворі заняв з 1703 р. священик Тимофій Надаржинський, який походив з української шляхти, був священиком в слободі Тростянець на Слобожанщині. Невідомо, при якій нагоді пізнав його Петро I, але в 1703 р. він був взятий в царські духовники, а через 6 років поставлений в протопресвітери Благовіщенського собору в московському кремлі, яка посада з давніх часів була сполучена в Москві з становищем царського духовника. Петро I брав о. Надаржинського з собою в походи і подорожі; був він з царем під Нарвою, на Пруті, в Персії, в Західній Європі в 1716-17 році. Був Надаржинський духовником і цариці та багатьох вельмож і мав впливи при дворі; до нього звертались за поміччю в потрібних випадках земляки. При Катерині I її духовник о. Надаржинський був осередком української колонії в Петербурзі; син Данила Апостола Петро дуже часто бував у Надаржинського, радився в справах українських, просив його посередництва. Коли на престолі був Петро II, о. Надаржинський, що був духовником і цього молодого царя, втратив сина Олексія і тоді залишив службу при дворі та постригся в ченці з ім'ям Товії в ахтирському троїцькому монастирі на Харківщині, де ще перед тим збудував своїм коштом муровану церкву і ограду; в цьому ж монастирі він і упокоївся в р. 1729.

Крім о. Надаржинського, в придворних церквах Москви і Петербургу було ще кілька священиків-українців в часах Петра I і його наступників. Так, в 1702-05 рр. був в Москві протопресвітер Іван Слонський (помер на посаді ключаря Благовіщенського придворного собору в 1727 р.); свящ. Леонтій Балановський, родом з Ніжена, при церкві св. Єкатерини; свящ. при дворцовій церкві Предтечі Константин Федорів, родом з Глухова; у Воскресенському верхньому придворному соборі до 1718 р. були священиками

Данило Кардашевич, Симон Ярмерковський; в Благовіщенському соборі від 1727 по 1735 р. о. Яків Буявинський і т. д.

Цариця Єлісавета, ще до заняття нею престолу, мала духовником українця-протоєрея Константина Шаргородського, який помер в р. 1735; короткий час після нього був її духовником протопоп ісаакієвського собору Йосиф Чедневський, так само українець; в тому ж р. 1735, згідно з бажанням великої княжни, був призначений на становище її духовника священник с. Понурниці на Чернігівщині, яке належало до маєтностей Єлісавети, о. Федір Дубянський, зять прот. Шаргородського. О. **Федір Дубянський** посеред придворного духовенства у XVIII в. був постаттю ще більш визначною, ніж о. Т. Надаржинський. Царським духовником був о. Дубянський через все правління Єлісавети, рівнож і при Катерині II, до самої своєї смерті. Невідомо, яку отримав він шкільну освіту, але відрізнявся великим розумом, і „всі поважали його за велику чесність” (свідectво секретаря саксонського посольства Гельбіха у К. Харламповича, стор. 805). Оскільки був великий вплив о. Дубянського на царицю Єлісавету, видно з того, що ним пояснюють такий крок Єлісавети, як шлюб її з Олексієм Розумовським. Ідея шлюбу належала А. П. Бестужеву, який приєднав для цієї ідеї о. Дубянського, а Дубянський намовив царицю і вінчав цей шлюб. В ділянці церковного управління о. Дубянський був ніби посередником поміж імператрицею і Синодом. Бувало, що він одержував від Єлісавети усні накази для передачі їх в Синод, — напр., про дозвіл військовим і іншим вживати в час походів скоромну їжу в пости (1757 р.), про дозвіл київському митрополитові постригати в ченці великорусів (1761 р.). З другого боку, через о. Дубянського члени Синоду передавали свої доклади цариці, особливо, коли з тих чи інших причин була вона незадоволена Синодом. Знаючи силу о. Дубянського при дворі, до нього не раз звертались земляки за поміччю, і не тільки в справах церковних, але і в справах загально-українського характеру, як свідчить про це Н. Ханенко в своєму „Щоденнику” (рр. 1727-1754); з записок в р. 1748 і 1749 Ханенка видно, що о. Дубянський займав дуже впливове становище, що сам Ханенко не раз звертався до нього, кілька разів обідав у нього, їздив з ним до вельможних тоді осіб, але й сам духовник міг представляти цариці ту чи іншу справу. До заступництва о. Дубянського звертались також і великоруси. Катерина II, яка була немало зобов'язана о. Дубянському, будучи ще великою княжною, теж була прихильна до нього.

При імператриці Єлісаветі виникає інститут **придворних проповідників**, але й до Єлісавети церковна проповідь, від часів її впровадження в Москві в XVII в. представниками київської вчености, тішилась при дворі, в придворних храмах, особливою увагою. Добрими церковними казнодіями, яких слухали в придворних і інших церквах царі, довший ще час продовжували бути духовні українці, або білоруси. Красномовним церковним оратором був царський духовник, згаданий вище о. Поборський, про якого один

з єзуїтів, що провадили тоді, в 1700 р., свої школи в Москві, висловився, як про „єдину людину в Москві, здібну виголошувати предіки”. Ієрархи, які проповідували в присутності Петра I і членів царської родини, як Стефан Яворський, Феофан Прокопович, Гавриїл Бужинський і др., властиво найперше своему ораторському талантові були зобов'язані, що доходили ієрархічного ступеня і дальших вищих становищ. Особливо треба признати придворним проповідником архієп. Феофана Прокоповича, якому не було рівного впродовж XVIII в. по освітленню з церковної катедри важливіших подій в житті державному, громадському, царської родини.

Найбільше любила красномовну проповідь суто церковного характеру цариця Єлісавета. В 1742 р. вона вислухала в Москві в придворних і других церквах 30 проповідей, які були виголошені духовними особами, місцевими і прибулими, у величезній більшості українцями і білорусами. Між ними проповідував диякон Ст. Савицький, який і був першим придворним проповідником у власному розумінню цього слова, бо був призначений на таку посаду з петропавлівських дияконів у січні 1742 р. і на цій посаді пробув 6 років. На початку 1748 р. був відпущений Синодом до Києва. В Петербурзі Синод, виконуючи вимогу Єлісавети, щоб у придворній церкві у всі неділі „духовні персони чинили Слова Божого проповідь”, призначив ще й другого придворного проповідника, теж українця, свящ. Євстафія Могилянського, вихованця Харківського колегіума. В листопаді того ж 1743 р. виступає ще й третій придворний проповідник, — ієромонах Арсеній Могилянський, брат названого вище о. Євстафія. Але ж і при офіційних придворних проповідниках в дворцових церквах часто виступали з проповідями архієреї, архимандрити, ієромонахи, як з тих, що постійно мешкали в столицях, так і з тих, що приїздили на час в якихсь справах. Більшість і таких проповідників була з українців. В грудні 1745 р. було розпорядження Єлісавети, щоб в стравні й в світлі дні проповідували в її присутності члени Синоду.

В ділянці церковного співу, і взагалі розвитку церковно-музичної культури в Московщині, участь українців, відмічена рядом яскравих фактів попереду в XVII в., не слабне і впродовж XVIII віку. Вище ми вже згадували про те, що в правління Анни Іоанівни відкрита була в самій Україні, в м. Глухові на Чернігівщині, музично-співоча школа (розд. II, 5) для підготовки в ній кращих голосів для придворного хору; школа ця існувала і впродовж всього правління цариці Єлісавети. Подібна ж школа для науки нотного співу й музики відкрита була указом цариці Анни 10 січня 1740 р. при дворі. Поруч з школами, Глухівською і придворною, продовжував практикуватися і старий спосіб „набору співаків в Україні для придворної капели: підшукувалося добрі голоси, користаючи з помочі духовної і світської влади, яка, отримавши поручальні листи, видані на цей предмет делегованому, від себе розсилала обіжники відповідним чинам. Так, напр., р. 1742 таким делегатом був „басиста Гаврила Матвіїв, прізвищем Голов-

ня", про якого архієп. київський афаїл вислав укази настоятелям всіх монастирів, аби допомагали йому в підшукуванні співаків. По штатах придворних співаків положено було 24, але в дійсності їх було завжди більше, доходючи й до 50. Крім співаків, були при дворі й музиканти-українці, переважно бандуристи, бували навіть і „бандуристи“.

Розуміється, що така кар'єра придворного співака з України, як Олексія Григоровича Розумовського, що з Олексія Розума став графом Розумовським і чоловіком імператриці, а брат його Кирило гетьманом України, — була виключною, можна сказати казковою, однак й взагалі про положення придворних співаків, особливо в часах Єлісавети, треба сказати, що було воно досить упривілейоване. Мешкали вони в царському палаці, де займали не менше 6 кімнат, в двох з яких поміщались малі, „дишканти" й альти, в других дорослі. Утримання мали з державного скарбу, при чому кількість пита збільшувалась їм на Різдвяні свята і в „табельні" дні (дні уродин і іменин членів царської родини), коли видавалось на всю півчу братію по 15 відер боярської водки, по півтора відра білого й червоного вина, по 10 відер пива й меду, але видача ця наступала вже після свята. Не дивно, що при таких порціях „питва" доводилось часто освіжати склад капели новими співаками. Давались „чини" заслуженим співакам, до чину полковника включно; заховались відомості, що в часах Єлісавети впливи таких чиновних співаків при дворі бували такі сильні, що з ними доводилось рахуватись навіть обер-прокурору Синоду кн. Я. Шаховському. Крім нагородження чинами, було звільнення батьківських домів, де проживали батько, мати, брати, сестри придворних співаків, від усяких повинностей (царські укази 4 квітня 1748 р. і 5 листоп. 1750 р.). Часто нагородою для співака, який послужив при дворі і вже втратив голос, був дозвіл постригтися в ченці, звичайно в українських монастирях; іноді співаки отримували посади священників, або близькі їхні призначались священниками; так, згаданий вже басиста Гаврило Головня дістав призначення священником в Глухові на місце померлого тестя свящ. Мойсея Бугаєвського.

Окрім придворного хору, в якому багато було українців, пропагували український спів, з участю українських же співаків, архиєрей-українці по різних великоруських єпархіях, які з собою привозили співаків, виписували їх з України. По де-яких монастирях хори монастирські поповнювались українцями; особливо славився в Москві хор Чудового монастиря своїми співаками українцями, зібраними настоятелем його і московським архієпископом Платоном Малиновським. В Московській Академії, коли на початку її при митр. Стефані Яворському було немало студентів з Києва, теж процвітав український церковний спів. У Воронежі при семінарії існувала окрема кляса співу, яка називалася „школою черкаської музики" (Знаменський П. В. Ор. сіт., стор. 269). Митроп. тобольський Філофей Лещинський, коли прибув до Тобольська в 1702 р.,

то звернувся до царя з чолобитною, в якій, між іншим, просив, що як в Сибіру „знайдуться заслани черкаси, здібні до співу церковного або до служби домової, то тих людей щоб брати йому, митрополитові, в софійській дім без перешкод”. Цар дозволив, хоч за відповідальністю самого Філофея, і митрополит організував в Тобольську з засланих українців чудовий хор.

До придворної капели в Петербурзі вивезені були з Глухова, як згадували ми вище (розд. II, 5), малими ще, Максим Созонтович Березовський і Дмитро Степанович Бортнянський, будучи славні церковні композитори. Проф. Дм. Антонович пише, що офіційні історіографи звичайно подають відомості, що народився Березовський р. 1745, і Бортнянський р. 1751, — в Глухові, тоді як Глухів згадується в петербурзьких канцеляріях не як місце народження їх, а тільки як місце співочо-музичної школи, з якої попали до Петербургу і Березовський і Бортнянський. „Де ж вони дійсно народилися, звідки їх привезли до Глухівської школи, ми в дійсності не знаємо, як не знаємо місця народження хочби й Лисенка”. . . („Українська Культура”. Ор. cit., стор. 351). Максим Березовський, що почав свою службу в придворній капелі в часи Єлисавети, був посланий при Катерині II на державний кошт до Італії, де вчився в музичній академії в Болонї, яку й скінчив блискучо написанням опери, що була виставлена в Ліворно на честь прибуття туди російської ескадри. З тою ескадрою відїхав Березовський до Петербургу, де його очікувала, як думали, блискуча будучність. Однак в Петербурзі, серед придворних інтриг, молодого композитора, недосвідченого в житті, було затерто, що сильно відбилось на його вразливій психіці. Кн. Потьомкин, плануючи заснування в Кременчузі (Полтавщина) музичної академії, М. Березовського намічав на директора тієї академії, але проєкт цей не був здійснений. В душевному розстрої Березовський покінчив самогубством в р. 1777, маючи всього 32 роки життя.

Інша доля була великого церковного композитора Дмитра Бортнянського. В Петербурзі, будучи на службі в придворній капелі, він мав можливість поширити свою музичну освіту під керівництвом придворного капельмейстера й композитора італійця Б. Галуппі, а далі був посланий для продовження тієї освіти до Італії, де пробув 10 років і пройшов повний курс музичної науки та глибоко й основно пізнав тогочасний стан музичного італійського мистецтва, зокрема ж ознайомився з західною церковною музикою. В 1779 р. Бортнянський вернувся до Петербургу з музичними пізнаннями, яких не мав до того жадний російський композитор. Спочатку був він призначений композитором придворного хору, а в р. 1796 директором співочої капелі, обов'язком якого було не тільки керування хором, але й komponування духовно-музичних творів. На становищі директора придворної капелі Бортнянський залишався до самої смерті (помер в р. 1825).

Для нас, розуміється, найважливішим є, що дав в області церковного співу славетний композитор українець, вплив якого на

напрямок богослужбового співу в цій Росії був великим, за призначенням істориків того співу, впродовж майже цілого століття. Як директор капелі, Бортнянський найперше її спів поставив на належну височінь, вигнавши „шумне громогласіє", крик з того співу, який мав бути зразковим для інших церковних хорів. В хорах того часу і в столицях панувала у виборі композицій для виконання в церкві і в самому виконанні велика досить сваволя регентів хорів. Відсутність шкіл і правильної музичної освіти спричинювалась до тієї сваволі, при якій спів по церквах губив свій церковний характер. Модна тоді „італійщина" приводила до виконання в православних храмах композицій на манер арій в італійських операх; доморослі композитори, наслідуючи невдало чуже, писали „херувимські" і другі церковні співи під такими назвами, як: „веселого роспіву", „труба", „сльоза", „птиця", „скок" і т. п. Бортнянський, який і сам належав до італійської, як бачили, музичної школи, що впливами своїми заливала тоді Європу, болів душею від того хаосу, яким характеризувати можна було стан хорового церковного співу в столицях і містах тодішньої Росії. Необхідно було прийняти рішучих засобів до впорядкування цього співу, і Бортнянський, займаючи високе становище директора придворної капелі, міг проявити в цій справі певну ініціативу. З його власне ініціативи, видано було укази Синоду, якими заборонялись співи в церквах, що не відповідали духові православного богослуження, і вказано було партесний спів в церквах провадити з нот друкованих, які мають апробату директора придворної капелі. Цим був започаткований хоч який-будь порядок в тодішньому хоровому церковному співі. З тою ж метою Бортнянському доручено було навчати причетників петербурзьких церков простого й одноманітного нотного співу, для чого Бортнянський написав двоголосну літургію придворного співу, яка була надрукована квадратною нотою і розіслана по всіх церквах в Росії.

Як духовний композитор, Бортнянський написав 117 духовних композицій; половина з них — духовні концерти, переважно на слова псалмів Давида: 35 концертів чотирьох-голосних, 10 концертів восьмиголосних (на два хори); 14 композицій на текст величнього церковного гімну св. Амвросія Медіолянского „Тебе Бога хвалимо". Друга половина — церковні композиції на тексти богослужбових співів літургії, між ними 7 номерів Херувимської пісні, а також і інших служб церковних, недільних і святочних. Духовні композиції Бортнянського, за їх характером, належать переважно до західної італійської музики, особливо його концерти. При всій своїй талановитості, Бортнянський, з огляду також і на його службове становище при дворі на чолі капелі, не міг стати вільним від модних в ті часи течій в області церковної музики й співу; одначе його наслідування італійського стилю в музиці, в якому й сам був вихований, було в церковних його композиціях далеко більш пристійним, ніж в творах інших другорядних композиторів. Проте історики церковного нашого співу звертають

нашу вагу на те, що при оцінці значення ортянського, як церковного композитора, на перше місце треба ставити не так його власні композиції в італійському стилі, як гармонізації ним давніх знаменних мелодій церковних піснопівів, що переробляв він їх для хору. Такі його „переложення”, як „Єдинородний Сине”, „Ангел вопієше благодатній”, „Під твою милість”, „Діва днесь”, „Воскресни Боже”, „Прийдіте ублажим Іосифа”, великопісні ірмоси канона „Помощник і Покровитель” і інші повні чулої простоти, душевної теплоти і змістовності. Вони так поширені в церковно-співочій практиці, що стали ніби „звичайними” церковними напівами. Те, що Бортнянський звернув увагу на давні чудові церковно-народні мелодії, не було випадковим у нього. Про це свідчить його „Проект про видрукування давнього російського крюкового співу”. Це доклад, в якому Бортнянський протиставить наш давній церковний спів західній музичній системі і, висловлюючи свої симпатії до давнього співу, каже про необхідність видрукування і вивчення церковного співу в крюковому нотопису, що було б „невичерпаним джерелом для творчости в ділянці новішого церковного співу”. Від відродження давнього співу Бортнянський очікував з’явлення власного церковно-музичного співу. Так Бортнянський, широко освічений в музиці й глибоко віруюча людина, був свідомий того, наскільки незадовільним був тодішній церковний спів, для відродження якого вважав композитор потрібним звернення до давнього, національного. Ці ж думки й стремління були в основі, як ми бачили, церковно-композиторської діяльності в тих часах на Україні знаменитого композитора А. Веделя (див. розд. II, 5). Але думки й погляди і Бортнянського і Веделя щодо „твердих підстав контрапункта отечественного” в церковній музиці не були оцінені, як належало, їхніми сучасниками . . .

Д. С. Бортнянський був людиною глибоко віруючою і доброю, мав загальну повагу й шану до себе; хористи любили його й шанували, як любого батька. Відчуваючи наближення смерті, покликав до себе капелю її директор і казав їй співати концерт його на псалом: „Чого прискорбна еси, душе моя, і чого засмучуеш мене”. . . Хор, якому Бортнянський казав співати без регента, співав концерт в другій кімнаті. Коли скінчилися останні звуки співу, великий композитор вже упокоївся. Він помер на 74 році життя в 1825 р. Поховано його в Александро-Невський лаврі в Петербурзі.

Утворення при Петрі I регулярної армії й військової фльоти, Велика Північна війна (1700-1721) та інші війни і походи Петра I, що вимагали формування нових полків і будови нових кораблів, вимагали й призначень все більшої кількості священників й ієромонахів для релігійної обслуги армії і фльоти. З 1706 року в складі цього військового й морського духовенства немало бачимо й українців. Потреба в них мала свою причину найбільше в тому, що великоруське духовенство, у великій більшості мало освічене, не надавалось для обслуговування війська, де вимагалось і вміння сказати

проповідь і взагалі більша культурність, з огляду на те, що тереном військових дій і походів був захід, як рівнож і для священників у флоті ставились більші вимоги. Кн. Репнин в кінці 1719 року писав до митрополита Стефана Яворського з Риги (Латвія), щоб митрополит прислав „добрих і благочесних священників на зміну тих, які там в полках дуже розп'ячилися і бешкети роблять з немалими спокусами і в своєму званні зовсім не перебувають". Разом з тим князь просив „прислати начальника над попами такого, котрий би і Слово Боже проповідував, і попів наглядав і безчинних з них смиряв всяким способом". Указом від 21 грудня 1723 р. Синод наказував: „В армейські полки для священнослуження і належних їх священному чину потреб призначати і відсилати з учених в школах іскусних людей, а котрі шкільної науки не переходили, таких в полки не посилати". Начальниками над полковими священниками і так само над флотськими почали призначати „обер-ієромонахів", які були теж вченими в школах, іноді з учителів і навіть префектів академій; обер-ієромонахи мали обов'язок „бути при предиці Слова Божого".

Отже, як найбільший контингент освіченого духовенства давала тоді Україна, то й на становища обер-ієромонахів, полкових і флотських ієромонахів і священників стали призначати багато з українського духовенства, чорного, найчастіше з ієромонахів Александро-Невської лаври, і білого. З відомих вже нам імен українців-ієрархів, що до висвячення в єпископи займали становища обер-ієромонахів чи ієромонахів в рос. армії чи флоті, були: Лаврентій Горка, Маркел Родишевський, Варлаам Вонатович, Варлаам Леницький, Іларіон Роголевський, Гавриїл Бужинський, Інокентій Кульчицький, Рафаїл Заборовський, Арсеній Мацієвич. З визначних архимандритів на тих же становищах були — Стефан Прибилович, Феоділ Кролик, Єрофей Прилуцький, Йоасаф Маєвський, Пилип Рабушинський, Каріон Голубовський, Аркадій Левицький, Пафнутій Биковський і інші. З українського білого духовенства військових священників найбільше було з Київської єпархії; так, ще й р. 1761 генерал-фельдмаршал Ал. Бутурлін робив представлення в Синод, що для армії, яка діяла тоді в Пруссії, потрібно 20 священників „учительних", „аби російське військо, яке так довгий час в спільнуванні знаходиться з чужовірними, від спокусу було збережене і в потрібних випадках могло бути направлене". При цьому Бутурлін долучив реєстр 8 священників Київської єпархії, які самі бажають їхати в Пруссію. Синод розпорядився викликати всіх їх і до того з тої ж єпархії ще вислати 12 священників, так що всі 20 були послані митроп. Арсенієм Могилянським.

Коли в першій половині XVIII в. уперше появились в Росії світські середні школи, де інтереси релігійної освіти були на другому плані, то в цих школах стали відкривати посади окремих учителів Закону Божого, або законотчителів, яких називали також катехизаторами. На обов'язку їх лежало дати учням засадничі відомості з православної догматичної і моральної науки. Першими

законовчителями і в світських школах на Московщині ули українці і білоруси. Кадетський корпус, заснований в Петербурзі при Анні Йоановні р. 1732, був першою світською школою, що мала в своїх штатах посаду законовчителя-катехизатора ієромонаха, а в поміч йому і посаду ієродиякона, який мав би помагати в навчанні краснопису і латинської мови. І на ці посади було того ж 1732 р. призначено ієромонаха Луку Канашевича (українець, помер на кафедрі Білгородського архієпископа в р. 1758) і ієродиякона Варлаама Скамницького (білорус, помер на кафедрі єпископа Устюжського в р. 1761). Канашевич відразу ж звернувся до Синоду за інструкцією, якою встановлювалися 6 години катехизацій в корпусі, час богослужень для кадетів у Воскресенській церкві, а також за розпорядженням, щоб кадети були у Сповіді і св. Причастя у всі пости Церкви в році та мали б послух до нього, як до їхнього духовника. Разом з тим просив Канашевич про надбавку пенсії, бо в Петербурзі життя куди коштовніше та й не на приватному тут він становищі, треба мати засоби на „представництво“, потрібний йому й кухар... З призначенням в р. 1736 Канашевича симоновським архимандритом в Москві, місце його в корпусі зайняв Скамницький, а на місце останнього призначений був ієрод. Платон Петрункевич, українець. Так і далі законовчительство в кадетському корпусі в Петербурзі було в руках київлян; тільки р. 1763 появилася там перший великорус — ієродиякон Антоній Румовський при ієромонахові законовчителі (до 1767 року) Феоктисті Мочульському, українцеві.

Раніше кадетського корпусу була відкрита в р. 1726 гімназія при Академії Наук, але в гімназії цілих 13 років не було посади законовчителя, а коли у вересні 1739 р. була вона утворена, то Синод призначив на ту посаду ієромонаха Арсенія Мацієвича; після нього був ієром. Амвросій Попель, потім дияк. Ст. Савицький, далі свящ. В. Баранович, після нього петропавловський священник Петро Грабовський, всі вони були українці.

5. Українські ієрархи й духовенство в місійній службі Російської місії, внутрішньої й зовнішньої, у XVIII в.

Поширення території Московської Церкви, спочатку як митрополії (з 1458 р.), а потім як патріярхату (з 1589 р.), йшло слідом за поширенням державної території Московського царства, головним чином на схід і північ (за царя Івана IV були підбиті татарські царства Казанське і Астраханське в рр. 1552-55; з 1581-82 р. походом донських козаків під проводом отамана Ермака почалося завойовання величезних обшарів Сибіру). Але посеред народів на тих територіях найперше відкривалося широке поле місійної праці, проповіді християнської віри, бо всі ті черемиси, мордва, чуваші, вотяки, башкири, татари, калмики, остяки, вогули то д. не були християнськими народами. І така місія провадилася, але вона не мала організованого характеру, залежала від по-

двигу більше окремих місіонерів — апостол в, як, напр., св. Гурій, єпископ казанський, поставлений в Казань в р. 1555. Тому й через 150 років Петро I міг докоряти патріярху Адріанові недбалість духовенства, що до цього часу „татари, мордва, черемиси й інші не знають Творця Господа”, та пропонував йому послати „в науку хоч кілька десятків чоловіка в Київ до школи, які могли б потім цього (місії серед поган) допилювати”. Ясно, що головною причиною малої успішності місії була неосвіченість великоруського духовенства. Указом Петра I на ім'я київського митрополита Варлаама Ясінського від 20 липня 1700 р. запропоновано було, аби митрополит вказав з архимандритів чи ігуменів в українських містах чи монастирях доброго і вченого кандидата на митрополита сибірського в Тобольську, який би привіз з собою добрих і вчених, не перестарілих ченців, двох чи трьох, а ті ченці, монгольської й китайської мови й грамоти навчившись, могли б „твердити св. Євангелія доводами многи душі темної області сатанинської привести в світло пізнання Христа Бога нашого”. (Голубев С. Кіевская Духовная Академія конца XVII і начала XVIII стол. Стор. 97-98).

Таким чином, оживлення місійної діяльності в Рос. Церкві рішено було доручити єпископам і ченцям з „добрих і вчених українців”. І українські святителі з своїми співпрацівниками архимандритами і „богословія учителями” ієромонахами, в більшості українцями ж, добре прислужилися святому й великому ділові апостольства у XVIII в. посеред поганів Сибіру в Азії й Поволж'я в Східній Європі.

Як вище було сказано (див. розд. III, 2), всі сибірські святителі, протягом майже $\frac{3}{4}$ XVIII стол., були з українців. Про місійну діяльність трьох з них, канонізованих Рос. Православною Церквою, а саме: Інокентія Кульчицького, єп. Іркутського, Софронія Кристалецького, єп. Іркутського, та Іоана Максимовича, митрополита Тобольського, була вже мова вище (див. розд. II, 4). Найбільшим апостольським подвигом в Тобольській місії, яка до 1727 року обіймала всю Сибір, вславився одначе митрополит сибірський і тобольський **Філофей Лещинський**. На тобольську катедру був він висвячений 1 лютого 1702 р., з намісників новопечерського свенського монастиря, який був філією Києво-Печерської Лаври; рекомендував Лещинського на тобольську катедру св. Димитрій Ростовський, після звільнення його самого, з огляду на стан здоров'я, від митрополитства тобольського. Митрополит Філофей Лещинський займає двічі тобольську катедру: з 1702 р. до середини 1711 р. та з 1715 до кінця 1721 р. Річ в тім, що р. 1709 митроп. Філофей прийняв схиму, з ім'ям Феодора, та відмовився від катедри, але управляв єпархією до серпня 1711 р., коли прибув його наступник митроп. Іоан Максимович. Після смерти останнього в липні 1715 р. схимонах Феодор знову заняв, по рішенню Синоду, тобольську катедру, від якої одначе знову відмовився в серпні 1720 р., продовжуючи одначе керувати єпархією до кінця майже

1721 р., коли в грудні прибув до То ольська його другий наступник митроп. Антоній Стаховський. Архиеерео-схимонах Феодор залишився в Сибірі, де й упокоївся в р. 1727 в Тюменському троїцькому монастирі.

Таким чином митрополит Філофей, схимонах Феодор, 25 років (1702-1727) прожив в Сибірі. Впродовж всього цього часу, незалежно від того, чи займав він митрополичу катедру, чи ні, ревно працював на місіонерській ниві, більше того, він і від архієрейської катедри відмовлявся, щоб присвятити свої сили виключно апостольству посеред остяків і вогулів. Для проповіді посеред них митр. Філофей довершував свої апостольські подорожі: так, в рр. 1712-15 було чотири таких довгих місійних подорожі; в рр. 1722-27 щорічно подорожував до остяків; будучи на кафедрі, теж подорожував в рр. 1704, 1716, 1717, 1718; в р. 1717-18 проповідував на сході, в Забайкаллі. Число просвітлених вірою Христовою і охрещених митроп. Філофеем-Феодором „інородців" в Сибірі обраховують на 40 тисяч. В далекі пункти своєї єпархії, що займала майже півматерика, а також до монгольського Кутухти і в Китай святитель Філофей посилав ближчих своїх співробітників, імена яких не всі й відомі залишилися. З українців були без сумніву учасниками його апостольського подвигу — Антоній Платковський, що був взятий з Москви в 1717 р. в ієродиякони, а потім поставлений „строїтелем" Іркутського монастиря (з 1720 р. архимандрит його), де він заклав і місійну школу; архимандрит Іларіон Лежайський; з світських осіб митр. Філофей притягнув до праці Григорія Новицького та Івана Перевицького, Були це українці, засланці до Сибіру в 1712 р. в справі гетьмана Мазепи. Гр. Новицький, вихованець Київської Академії, був призначений від гетьмана Мазепи резидентом його в Польщі. Коли виявився союз гетьмана з Карлом XII, Новицький отримав наказ рос. уряду повернутися до Києва, де він, ще до Полтавського бою, був взятий під караул, як свояк Орлика. Вивезений до Москви, сидів він у в'язниці „Малоросійського Приказу" і подав в р. 1712 чолобитну Сенатові, в якій просив залишити його в Москві за порукою, а не засилати, як було рішено, в далеку Сибір. Одначе просьба його не була уважена, і він в жовтні 1712 р. був засланий до Верхотур'я. За відповідальністю митрополита Філофея, брав Новицький участь в місійних подорожах владики, які подорожі й описав в „Кратком описанні о народі остяцком" в р. 1715. Був Новицький (також і Перевицький) поставлений для нагляду й керівництва в християнському житті новохрещених остяків. Скінчив Григорій Новицький, одначе, мученицькою смертю, вже після упокоєння митр. Філофея — схимонаха Феодора, коли при митр. Антонії Стаховським, який призначив Новицького на те ж становище наставника новохрещених, він був забитий остяками-поганями (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 852-853).

В Іркутській місії, яка була відкрита в кінці XVII в. рос. урядом заснуванням монастирів селенгинського троїцького і посоль-

ського спасо-преображенського на Байкалі, українці появились в її складі з прибуттям на тобольську катедру митр. Філофея Лешинського, при котрому і за його стараннями було відкрите в Іркутську вікаріятство тобольської митрополії р 1706, при чому на єпископа іркутського --- вікарія висвячено було українця Варлаама Косовського. Після єпископа іркутського св. Інокентія Кульчицького, який був першим єпархіяльним іркутським архиєреєм і багато поміг місії не тільки безпосередньо місійною працею, але і прикладом святого життя, вславився місійною працею в Східній Сибірі його наступник на катедрі, єпископ іркутський **Інокентій Нерунович** (1732-1747). Вихованець і потім учитель Київської Академії, ієромонах Інокентій Нерунович в рр. 1728-1732 викладав в Московській Академії риторику і філософію, будучи в рр. 1730-32 і префектом Академії. В р. 1732 був висвячений в єпископа іркутського, на якій катедрі й прослужив 15 років. Істориками православної місії в Сибірі єл. іркутський Інокентій Нерунович вважається „одним з найбільших місіонерів Сибіру”. Організуючи місійні сили і вживаючи всі заходи до розвою місійної діяльності, єпископ Нерунович особисто відбував апостольські подорожі по величезній Іркутській єпархії, витрачаючи на це кожного разу цілий рік, а то й два роки, як подорожі його в 1733, 34 і 35 рр., подорож в 1742-43 рр. Єп. Інокентій Нерунович був „сповнений широких і плідних планів місійної діяльності, великого особистого почину і гарячої участі в місійному служінні” (Ієром. Гурій. Православная миссія среди ламаїтов. Православний Собеседник. 1911. стор. 333).

Участь українських ієрархів і ієромонахів у внутрішній місії в Поволж'ї не була такою виключною й широкою, як в Сибірі, бо тут в тих часах були ревні в апостольській праці посеред „інородців” й великоруські архиєреї, як, напр., митроп. казанський Тихон (1689-1724). Але про визначну участь українців-архиєреїв і ченців в місійній діяльності й цього краю так само свідчить ряд історичних фактів. Так, визначні успіхи місії посеред казанських татар зв'язані з іменами казанського архієп. **Іларіона Рогалевського** і особливо єпископа казанського **Луки Канашевича** (1738-1755). При архієп. Рогалевському (1732-35) були запроєктовані спеціальні для дітей новохрещенців школи, які проекти архієпископа й були здійснені єпископом Лукою Канашевичем. Такі школи були відкриті --- Федоровська в Казані (свіаязьська, елабужська, царевокочайська) --- в 1752-54 р. об'єднані в Казані; для калмиків школи місійного характеру в межах Казанської ж єпархії в нових містах --- Ставрополі і Оренбурзі (К. Харламович. Казанскія новохрещенскія школи. Казань. 1905.). Між іншим, заслуговує згадки, що ректором Оренбурзької школи (в складі клас латинської, російської, арабської і калмицької), яким мав бути священник, намічався, між іншими кандидатами, ученик риторики Московської Академії Михайло Ломоносов, знаменитий опісля рос. вчений і проф. Московського університету. Його кандидатура відпала з тої

причини, що був „крест'янським” (селянським) сином. Крім шкіл для дітей новохрещенців, була організована стараннями єпископа Луки Канашевича в 1740 р. Казанська новохрещенська контора, яка відала справами православної місії на території тодішніх губерній казанської, астраханської, ніжегородської і вороніжської, що обіймали все Поволж'я. На чолі цієї „Контори” з українців стояли: архимандр. св'яжського монастиря Сильвестр Гловацький (1742-49), потім митрополит тобольський (1749-1755); архим. Євменій Скаловський (1750-1767); помічниками і співробітниками їх були українці: архим. казанського спаського монастиря Веніамин Пуцек-Григорович (1741-43; висвячений в єпископа ніжегородського, займав катедри: ніжегородську 5 років, тверську — 5 років, псковську — 3 роки, петербурзьку — 1 рік; з липня 1762 р. — катедру казанську, на якій і упокоївся). Далі стояли — архимандр. казанського спаського монастиря Феofil Ігнатович (1754-65); ієромонах Леонид Кременський (префект казанської семінарії, потім настоятель кизичеського монастиря в р. 1759-63); протопоп Іван Орловський.

В р. 1741 Синод запропонував київському архієпископові Рафаїлу Заборовському укласти з київськими богословами для калмиків „виписку”, що містила б в собі віронауку православної і історію Церкви. В опрацьованні цієї книжки взяло участь до 10 осіб, а потім її розглянули митрополити Рафаїл Заборовський і Тимофій Шербацький. Єп. Лука Канашевич теж склав для калмицької місії, з доручення Синоду, „Слово до новопросвіченого калмицького в Ставрополі та інших там місцевостей зібрання”. З християнською проповіддю на північ до вотяків у єпархії Вятській, де була місія з місцевих великоруських сил, подорожували в 40-их рр. члени Казанської новохрещенської контори названі вище архимандрити-українці Сильвестр Гловацький та Веніамин Григорович.

Поза межами Росії, тобто в так зв. „зовнішній місії”, українські місійні діячі працювали у XVIII в. тільки в Китаю. Історик Пекинської місії ієром. Н. Адоратський („Православная мисія в Китає за 200 лет ея сущестованія”. Казань. 1887) все XVIII стол. характеризує, як часи переваги українців в пекинській місії (стор. 19). Відомо, що Петро I в своєму указі від 18 червня 1700 р. на ім'я київського митрополита Варлаама пов'язав з справою утворення сибірської місії й думки та мрії про повернення на православ'я й самого „хана китайського та близьких до нього людей і взагалі їхнього народу”, для чого в Китаю мала б бути станиця з кількох духовних осіб, які вивчали б китайську й монгольську мови, підпорядкована митрополитові тобольському — українцеві, як і всю цю місійну справу мали б вести українці.

Як свідчить згадуваний вище Григорій Новицький, митрополит Філофей „посилав богословія учителів навіть до китайської держави, також і до монгольського головного законовчителя й законодавця кутухти, що його всі калмицькі роди й китайська держава премного почитають”. Таких посольств було де-кілька —

в 70, 1704, 1707, 1719 рр., в останньому до кутухти був посланий архидиякон Антоній Платковський, але ці посольства не мали реальних наслідків. Заходи рос. дипломатів в Китаю мали привести до того, що богдыхан Канси погодився допустити в Пекин нову православну місію в складі архимандрита, ієромонаха, ієродиякона та 7 церковників. Митр. Іоан Максимович, при якому була послана ця місія, поставив на чолі її архим. Іларіона Лежайського, настоятеля якутського монастиря. Але архимандр. Лежайський, що прибув до Пекина тільки в 1716 р., через два роки помер, і тоді китайський уряд сам запитав сибірського губернатора кн. Гагарина, чи пришлють нового архимандрита, чи відкликнуть назад всю місію. От тоді рос. уряд, за думкою схимонаха Феодора Лещинського, і вирішив поставити на чолі пекинської місії єпископа, а не архимандрита, для чого і висвячено було в єпископи архим. Інокентія Кульчицького, як про це оповіджено нами в житті святителя Інокентія (розд. II, 4).

Недопущення в Китай єпископа Інокентія привело до призначення на чоло місії знову архимандрита, але вибір кандидата (Антонія Платковського) не був щасливим, хоч і прослужив там Платковський з 1729 до 1737 р., будучи відкликуваний Синодом ще з кінця 1732 р. На його місце було призначено архимандрита Іларіона Трусова, великоруса, — вибір теж невдалий, бо кандидат не мав і шкільної освіти. Після смерти в 1741 р. Трусова, рішено було відновити склад китайської місії переважно ченцями з Київської Лаври, які вчилися в школах, життя доброго, прикладного, в середньому віці. Укомплектування цієї нової місії тягнулось довший час, так що вона виїхала з Москви тільки 23 лютого 1743 р., а до Пекина прибула 27 листопада 1745 р. На чолі її був архимандрит-українець **Гервасій Линцевський**, б. учитель Київської Академії і намісник Києво-Михайлівського монастиря; ієромонахом при ній був Феодосій Смержевський, білорус; ієродияконом Іоїль Врублевський, українець; посеред церковників і служителів теж були українці, так що ця місія по своему складу могла бути названа українсько-білоруською. Замість 4 років, як водилось звичайно, місія ця пробула в Пекині до 10 років, повернувшись до Петербургу тільки на початку 1756 р. Головні діячі її були нагороджені за свою місійну працю. Начальник місії архимандрит Гервасій був висвячений в єпископа переяславського, і ми ще зустрінемось з його діяльністю на цім його становищі архиєрея української єпархії.

На чолі нової місії в Пекині було поставлено великоруса, московського учителя ієром. Амвросія Юматова, але в складі її були знову і українці і білоруси.

РОЗД. ІV. ДОЛЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ Й ПРАВОСЛАВНИХ УКРАЇНЦІВ ПІД ПОЛЬЩЕЮ ВІД ЧАСУ ПІДПОРЯДКУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ЮРИСДИКЦІЇ МОСКОВСЬКОЇ ПАТРІАРХІЇ Й ДО ПАДІННЯ ПОЛЬСЬКОЇ ДЕРЖАВИ В КІНЦІ ХVІІІ В.

В попередніх оповіданнях про правний і фактичний стан Православної Церкви українського народу під польською державною владою було нами стверджено зростання в другій половині ХVІІІ віку польської релігійної нетерпимости, показані також причини другого, після першого в часах короля Сигизмунда ІІІ, посиленого наступу на православ'є польської католицької партії та закінченого огляд антиправославних настроїв і чинів Польщі другої половини ХVІІ в. історичним фактом поставлення справи положення православних горожан Речіпосполітої Польської під контроль сусідньої державної влади, Московської. (Див. т. ІІ цієї праці, стор. 88-96). Це останнє, після кількох попередніх договірних актів поміж Польщею і Московщиною, було зафіксоване особливо ст. 9-ою „Вічного миру” між Москвою і Польщею, підписаного 21 квітня 1686 р. Ясна річ, що ця ст. 9, згідно з якою російський уряд мав право не тільки робити заяви, але й ставити вимоги польському урядові щодо потреб православних в Польщі, коли б вони підпадали утискам, — була обмеженням суверенітету Речіпосполітої. Але з історії попереднього століття від часу Берестейської унії 1596 р. ми могли вже переконатися, як польська влада виконувала сеймові конституції, королівські привілеї, договірні акти відносно свободи Православної Церкви в Польсько-Литовській державі та пошанування прав своїх горожан без огляду на їх приналежність до того чи іншого християнського віровизнання. Що ж торкається приватних осіб, то від них, при зрості релігійного фанатизму в польському громадянстві, ще менше можна було очікувати належної уваги до ст. 9 „Вічного миру”; навпаки, ця стаття ще більш злюбила католицьку патріотичну шляхту і будила в ній ненависть до „схизматиків”, в яких бачили причину ослаблення й приниження Речіпосполітої.

Отже з переходом Київської митрополії під юрисдикцію Московського патріарха, на що погодилась і польська державна влада, ми зовсім не бачимо на українських і білоруських землях, які по „Вічному миру” 1686 р. залишились під Польщею, якого-будь послаблення того наступу на православ'є і тих войовничих настроїв супроти нього, якими характеризувались й часи перед тим, після доби Хмельниччини. Ці настрої фанатизму й нетерпимости проявлено було відразу вже в тому факті, що сейми не хотіли затверджувати статей „Вічного миру” 1686 р. під різними претекстами близько 25 років, і тільки р. 1710 домігся Петро І цього затвердження у Варшаві. Правне ж, а ще більше, як було й раніше, фактичне положення Православної Церкви і православних в

Польщ у XVIII стол. так погіршувалося майже до кінця існування самої Речіпосполитої, що історик мав підстави говорити про „криваві страждання православія під польським урядом” в цих часах і характеризувати це положення словами: „Православна Церква під польським урядом у XVIII в., по милости Риму, перетерпіла такі люті страждання, яких не терпіла вона й при жорстокому Сигизмунді III” (Філарет, архиеп. Чернігів. Історія рус. церкви. Т. V, стор. 118). І врешті, як відомо, справа дисидентська (різновірців), зокрема ж справа православної віри в Польщі, послужила головним приводом для вмишування Росії і інших держав у внутрішнє життя Польщі, що привело й до поділів та падіння Польщі. Та хто може сказати, що теж саме не сталося б і без унії та при свободі й рівноправності віровизнань у Польщі?..

1. Дальше переведення унії в Західній Україні „мирними” й не мирними засобами. Втрата православними Перемиської, Львівської й Луцької єпархій. Львівське братство й Почаївська Лавра на Волині в руках уніятів.

Як ми знаємо, в часі підписання „Вічного миру” 1686 р. в Західній Україні, яка була під Польщею, було три православних єпархій: Львівська, Перемиська і Луцько-Острозька, єпископам яких, що залишались з своїм духовенством і вірними в складі Київської митрополії, була гарантована ст. 9 того „Вічного миру” свобода у відправі богослуження й адмініструванні єпархією та володінні церковними маєтками. (Т. II цієї праці, стор. 96). Але ж на катедрях двох з цих єпархій, Львівській і Перемиській, тоді вже, як „мир” підписувався, сиділи тайні уніяти: на Львівській Йосиф Шумлянський, що замолоду переходив вже на унію, потім вернувся на православіє, щоб дістати владицтво Львівське, а будучи вже на кафедрі, знову став уніятим, поки що тайним (від року 1681, за даними других істориків — навіть від 1677 року); на Перемиській кафедрі — єп. Інокентій Винницький (уніят від 1681 р.). На третю ж кафедру, Луцьку, в р. 1686 вільну з причини опущення її єп. Гедеоном Святополк-Четвертинським в 1684 р., було поставлено в 1687 р. брата Йосифа Шумлянського, єп. Афанасія Шумлянського, теж тайного уніята.

Обсадження православних єпископських кафедр єпископами — тайними уніятами — було реалізацією плану переведення унії „мирними” засобами, автором якого плану був Йосиф Шумлянський. Не був цей план таким вже мудрим, як іноді його представляють. Було це, за висловом проф. Володимира Антоновича, „повторення афери” Потія і Терлецького, а головним „комбінатором” в цьому повторенні через сто років і був Йосиф Шумлянський. (Архив Юго-Западн. Россіи. Ч. 1 т. IV. Акти об унії и состояніи Правосл. Церкви с половины XVII в. Предисловіе проф. В. Антоновича, стор. 16). Після сеймової конституції 1676 р., якою заборонявся виїзд

92), треба було, як і в кінці XVI в., знайти ієрархів-зрадників своєї віри і народу, щоб врешті-решт залишити український народ без православних священників.

Йосиф Шумлянський, як зручний комбінатор, вступав, як ми бачили (т. II, стор. 325; III — розд. I, 1), не раз і в зносини з московським патріархом та урядом, але на ділі увесь час, як дістав від польського короля „адміністратуру Київської митрополії”, працював на користь Риму, підготовляючи переведення на унію Західньої України. Становище „адміністратора” утворене було під претекстом зберегти канонічну залежність Київської митрополії від Царгородського патріярха, коли виступали явні заміри Москви підпорядкувати собі Київ. Лже-православні єпископи домогались відділення від Києва, де було тоді „блюстительство” митрополії (Лазар Баранович) з рамени московської влади; з огляду ж на те, що й уніятський митрополит був „київським”, то щоб не порушувати його прав, обмежились призначенням адміністратора, яким і став Шумлянський Йосиф, сполучивши з цим званням головне право розпоряджатися маєтками митрополії й Печерської Лаври, які знаходились на землях під польською владою; привілей на землі Києво-Печерського монастиря король Ян Собеський дав Шумлянському 6 лютого 1684 року (Арх. Ю.-З. Рос. Ч. I т. IV, стор. 72-73).

Круг Йосифа Шумлянського утворився гурток духовних і світських осіб, що мали таку саму „ревність” до унії: Інокентій Винницький, що дістав катедру Перемиську під умовою переходу його й переведення ним єпархії на унію; уневський архимандрит Варлаам Шептицький, що хотів бути Холмським єпископом-помічником; ігумен Лиснянського монастиря Сильвестр Тваровський, який за перехід на унію бажав багатой Овруцької архимандрії; з світських осіб — члени Львівського правосл. братства, в більшості міщани, як Керендович, Жураківський, Мокрицький, Кручкевич і Тернавський, приймають унію і зобов'язуються ширити її, якщо уряд подбає для них на сеймі дістати дипломи шляхетства (В. Антонович. *Op. cit.*, стор. 16-17). Шумлянський впродовж 20 років прочищає шлях унії, намовляючи й підготовляючи до неї духовенство; його намісники роз'їзджають по парафіях, відбирають у священників, вірних Києву, антимінси і св. миро, одержані з Києва, та віддають ці предмети адміністраторові, який публічно зневажає їх; взамін видаються Шумлянським нові антимінси за певною оплатою. Ян Собеський роздає бенєфіції на церковні посади виключно особам, про симпатію яких до унії свідчить королеві Шумлянський. В 1681 р. Овруцька архимандрія дісталась Сильвестру Тваровському, хоч братією монастиря і мирянами було, за старим звичаєм, обрано на архимандрита Інокентія Монастирського. Протест Монастирського кінчився тим, що проти нього розпочаті були приватні позови та судові переслідування, від яких вивтікати змушений був до Києва. Після ж смерти Тваровського король від-

11

ському лиментію Домарадзькому, який не ув шляхтичем, а тому не міг, за польським правом, бути архимандритом. Однак архимандрію він заняв, а про вибори братією не було вже й мови (Ibidem, стор. 28-29).

23 червня 1691 р. тайний уніят еп. Перемиський Інокентій Винницький вже відкрито проголосив у Варшаві від себе і за свою паству приступлення Православної Перемиської єпархії до унії та почав силоміць переводити на унію українські православні парафії; на непокірних же скаржився світським властям, просячи примусити до покори їх свому „законному“ архипастиреві. В 1694 р. Інокентій Винницький писав папському нунцію у Варшаві кардиналу Барберині, що до унії „приєдналось” в його єпархії більше 800 церков, більше як 3 тисячі з вищих станів і кілька соток тисяч звичайного люду посполітого. Це за три роки, а в 1761 р. один з наступників Інокентія Винницького „міг вже похвалитися, що в його єпархії нема ні одної православної церкви”. (М. Грушевський. Ілюстр. Історія України, стор. 436). Коли Інокентій Винницький відкрито перейшов на унію і почав жорстоко переслідувати православ'я в Перемиській єпархії, рос. резидент у Варшаві Борис Михайлов заявив польському урядові, що цей владика повинен бути усунений з катедри, бо самовільно перейшов на унію, а на його місце в православної єпархії треба поставити православного єпископа. Резидентові відповіли, що король і Річпосполита не можуть перешкоджати доброму замірові кожного, хто бажає прийняти унію. Коли ж резидент вказував далі на те, що тут нема доброго наміру, а власники маєтків насильно повертають православні церкви в унію супроти ст. 9 „Вічного миру”, то йому відповіли, що „в договорі з царським величеством мова йде тільки про королівські маєтки, а не про панські шляхетські, бо ж панові в його маєтках власних не вільно, щоб хто наказував”. І врешті на настоювання і в 1694 р. резидента про усунення Винницького з катедри відповіли, що цього ніколи не буде. (И. Чистович. Очерк истории Западно-русской Церкви. Т. II, стор. 46-48. В. А. Біднов. Православная Церковь в Польше и Литве, стор. 363).

Львівський єпископ Йосиф Шумлянський був врешті урочисто приєднаний до Риму у Варшаві в капуцинському костелі 16 травня 1700 року, присягнувши на унію перед кардиналом-примасом. Відступник від віри бат'ків, Шумлянський, після 20 років зрадницької єзуїтської потайної роботи, вважав, очевидно, уніятську справу в єпархії Львівській настільки доспілою, що рішив відкрито проголосити перехід її на унію. Вернувшись до Львова, почав Шумлянський силою відбирати у православних українців церкви й заводити унію явно скрізь в Галичині й на Поділлі. Коронний гетьман Яблоновський додав йому помочі для цього в своїй гвардії, і коли Львівське братство спробувало спротивитися, то Шумлянський з вояками гетьмана силоміць вирубав двері в братську церкву і відправив тут уніятську службу (М. Грушевський. Ор. cit., стор. 435). Братчики не хотіли однак прийняти унії і звернулись

з скаргою до рос. резидента у Варшаві Судейкіна, заявляючи, що „скільки їх мочи буде, вони ніколи добровільно в унії бути не бажають”. На представлення Судейкіна, король Фридрих Август II (ревний пропагатор унії король Ян Собеський помер 17 червня 1696 р.) дав грамоту на ім'я Шумлянського з наказом припинити насильства і повернути православним захоплені у них церкви, але великий коронний канцлер відмовився прикласти печатку до наказу королівського, який через те залишився недійсним. (И. Чистович. Т. II, стор. 49-50. — Ст. Мирона* „Іосиф Шумлянський, останній православний єпископ львовській и его Метрика”, — „Кіевская Старина” за 1891 р., VI). Щоб привести непокірливе Львівське православне братство до унії, вжито було дошкульних засобів — підірвати матеріальний стан братства. Коли у війні Августа II (в союзі з Петром I) з Швецією шведи в р. 1704 обложили Львів і вимагали контрибуції, поляки цю контрибуцію переклали на Львівське православне братство в розмірі 120 тисяч золотих. Братство мусіло віддати всі гроші і дорогоцінності, а Шумлянський, щоб до кінця зруйнувати братство, відкрив тоді при своїй уніятській кафедрі нову Юріївську друкарню в замірі позбавити братство головного джерела його прибутків від друкування богослужбових і інш. книжок в братській друкарні. Так Львівське православне братство, велике своїми заслугами перед Українською Православною Церквою, що після появи Берестейської унії 112 років було вірним прадідівській православній вірі, змушене було, під єпископським і урядовим гнетом, прийняти унію, що сталося 2 травня 1708 р. Так унія запанувала і в Львівській єпархії, як в Перемиській. Тільки Манявський Великий Скит (на підгіррю карпатським, за Станиславовим, в повіті Богородчанським), що був заснований знаменитим українським ченцем Іовом Кня. Яницьким в році 1611 (див. т. II, стор. 273), залишався при православній вірі в Галичні в XVIII стол., аж поки не закрити того монастиря австрійський католицький уряд в р. 1785.

„За 20 років після невдалого Люблинського з'їзду в 1680 р. унія, за словами проф. В. Антоновича, поширилась більше, ніж впродовж цілого майже попереднього століття” (Архив Ю.-З. Р. Ч. 1 т. IV. Предисл., стор. 49). Це були наслідки і роботи ієрархії, що за планом Шумлянського тайно приймала унію, і релігійних насильств. Жертвою переважно насильств стала третя православна єпархія в Західній Україні, Луцько-Острозька.

Як знаємо, на цю єпархію, після того, як вижили з неї єпископа Гедеона Святополк-Четвертинського, який 20 років управляв нею в умовах різних переслідувань, Шумлянський посадив свого брата Афанасія, що був цілком нездатний і до сану ієрейського, а не то що до єпископського. При цій нездатності, і тайним уніятством своїм він мало міг нашкодити Луцькій єпархії православній, кафедрі якої займав від 1688 до 1694 року. Після його

* Івана Франка.

смерти, Йосиф Шумлянський, єп. Львівський, він же й „адм н стра-тор” митрополії, взяв Луцьку єпархію в своє управління і рухоме майно катедри Луцької почав вивозити до Львова. Але православне духовенство, Луцьке братство й шляхта в єпархії вибрали на Луцьку катедру світського, волинського шляхтича Дмитра Жабокрицького. **Жабокрицький** був родом з Луцька, батько його був православним, мати католичка; освіту дістав в Краківській академії. Був він земським писарем в Луцьку, вважався вченим. Після виборів його на катедру, Ян Собеський дав йому грамоту на цю катедру, і він прийняв чернецтво з ім'ям Діонісія. Претензії Шумлянського, незадоволеного тим, що все це робилось без його „адміністратора” відома, Діонісій Жабокрицький з гідністю відкинув: „Я тобі не молюся, ти мене не помилуй”. . . Заявив Шумлянському, що не дозволить його милості керувати собою подібно іншим, які могли це зносити. Московський патріарх доручив митрополитові Варлааму Ясінському висвятити Жабокрицького в єпископа Луцького. Але в Києві несподівано знайшли перешкоду канонічну до висвяти: Жабокрицький був одружений з вдовицею, хоч і розвівся з нею. Крім того, була пущена чутка, що й після розводу був він вдруге одружений. Митрополит Варлаам відмовив висвячення і представив справу патріархові. Жабокрицький, номінат Луцький, не маючи посвячення, знемогав в боротьбі з унією, а Шумлянський святкував перемогу. Єпископ Сочавський в Молдавії, до якого звернулись, теж відмовив висвяти. Тоді з Мармароша привезений був єпископ Йосиф Стойка, який і висвятив Жабокрицького, але, коли раніше луцька польська шляхта забороняла в своїх маєтках визнавати Жабокрицького-номіната, то тепер і православні, не признавши його висвяти правильною, рівно ж поставили його в тяжке положення. З боку польського уряду розпочато було суд проти нього, що ніби обманом дістав він королівську грамоту на церковні маєтки Луцької єпархії. Сім років будучи номінатом і твердо держачись православія, Жабокрицький врешті не устояв і в 1702 році перейшов на унію. Тоді уніятська церковна влада признала всякі канонічні перешкоди неіснуючими, бо мармарошський єпископ розрішив Діонісія від „seti-riena bigamia”, а що вдруге був жонатий, признано недоказаним. Універсалом королівським був стверджений Жабокрицький на катедрі Луцькій. Православні волиняки не хотіли примиритися з втратою ними Луцької єпархії. Користаючи з того, що у війні Росії й Польщі з шведами російські війська заняли багато областей Польщі, православна волинська шляхта розпочала переслідування єп. Жабокрицького, який втік був до Угорщини, але коли вернувся в р. 1708, то його схопили свої ж і видали росіянам. Жабокрицький був вивезений до Петербургу, а потім засланий на Соловки, де й проживав до смерти в Соловеському монастирі, від 1711 по 1715 р. В сумній долі його прийняли участь Рафаїл Краснопольський і Варнава Волостковський, українці-архиепископи холмогорські в тих часах, під начальством яких знаходився Соло-

ведський монастир, так що життя на засланні не було тяжким для б. луцького уніятського, з примусу обставин, єпископа Жабокрицького. „Так, — робить висновок історик, — втрачена була для Православної Церкви людина розумна, з ініціативою й енергією, що могла б багато доброго зробити для своєї Церкви” (И. Чистович. *Op. cit.*, т. II, стор. 291).

Після сумного кінця з еп. Діонісієм Жабокрицьким православна шляхта Волинського і Київського воевідства р. 1710 обрала на Луцьку катедру Кирила Шумлянського, сина пок. еп. Афанасія Шумлянського, якого рекомендували шляхті і король та уніятський митрополит Винницький в надії, що Кирил, син тайного уніята і племінник явного уніята Йосифа Шумлянського, теж буде уніятю і поведе в унію Луцьку єпархію. Але вони були в цих сподіваннях цілком заведені. Новообраний на Луцьку катедру **Кирил Шумлянський** за висвятою звернувся до Київського православного митрополита Йоасафа Кроковського, а не до уніятського митрополита; по висвяті виявив себе твердим в православії. Не забарилась тоді в переслідуваннях православного Луцького єпископа. Сеймик Волинського воевідства, згідно з пропозицією від короля під впливом митрополита-уніята, постановив: вважати вибори Кирила Шумлянського недійсними, відібрати від нього акт його обрання та передати Луцьку єпархію в управління Холмському уніятському єпископу (В. Антонович. *Op. cit.*, стор. 67). Тоді король видав універсал з дня 17 жовтня 1711 р., в якому проголошено було не визнавати Кирила Шумлянського за єпископа Луцького. Католицька шляхта на Волині загрозила єпископу Кирилові арештом і засланням. Тоді Кирил Шумлянський втік до Києва в 1712 році, де був призначений на катедру єпископа перяславського-коадютора митрополита Київського. Звертався Шумлянський зі скаргою до Петра I, який через посла у Варшаві кн. Долгорукого вимагав повернення на катедру Луцьку еп. Кирила, але невідомо навіть, чи на це представлення дана була польським урядом яка відповідь. Кирил Шумлянський помер в р. 1726. Так був він останнім православним єпископом на Луцькій кафедрі, яка з р. 1712 була захоплена уніятами і православних єпископів не мала аж до 1922 року.

Унія, все зміцнюючи свою експанзію на православіє на західно-українських землях під Польщею, на яких з р. 1712 не було вже жадного православного єпископа, одночасно загортала під свої впливи та переводила під своїх уніятських єпископів і православні монастирі на Західній Україні. Головним з них був, як відомо, **Почаївський монастир на Волині**. Ліквідація Луцької православної єпископської катедри, до юрисдикції якої належав монастир Почаївський, ставала загрозою й для утримання в православії святині Почаївської. Були підстави думати, що це нещастя — унія омине Почаїв. Аджеж ще р. 1700 червня 26 польський король Август II видав окрему грамоту (в Архіві Почаївської Лаври вона переховувалась в оригіналі і в наших часах перед другою

світовою віною, в як Почаївський монастир називається „старожитнім і чудодійним грецького обряду” та підтверджуються всі його права і фондуші. „Наказуємо, — говориться в грамоті, — щоб сия грамота наша на користь названого монастиря, що не в унії знаходиться, належно була шанована й в цілості виконувана всіма особами, духовними і світськими, а особливо вельможними сенаторами, гетьманами, урядниками коронними і великого князівства Литовського старостами та їх урядниками, котрі в разі потреби повинні давати й своєю поміч; також велебними єпископами, архимандритами, ігуменами та іншими, що знаходяться в єднанні з Римською церквою, і то під загрозою кари в десять тисяч червінців”...

Здавалось, що ця грамота, яка свідчила про релігійну толеранцію короля Августа II, в достатній мірі забезпечить монастиреві непорушність в ньому православної віри. Дійсно, монастир Почаївський, після одержання цієї грамоти, зоставався ще 20 років православним. Немає документальних даних, які стверджували б, як стався перехід Почаївського монастиря на унію. Без сумніву, що велику роль в цьому сумному факті відіграло захоплення уніятами Луцької православної катедри. Маєткові непорозуміння й спори з сусідніми дідичами, що під претекстом спадщини (по Гойській) претензії ростили до монастирських маєтків, змушували ігуменів, як не стало православного єпископа в єпархії, шукати оборони й опертя у луцького уніятського єпископа, а далі й у папського нунція у Варшаві. Так ступнево, рік за роком, узалежнювався Почаїв від вищої католицької влади, поки перехід його на унію не став довершеним фактом. З 1721 р., через 9 років після закриття православної катедри в Луцьку, Почаївський монастир на Волині, витримавши 125-літню боротьбу з уніятськими впливами (від 1596 р.), став уніятським монастирем базиліянського ордену, яким і пробував впродовж 110 років. Увесь час цей моцї преподобного ігумена Почаївського Іова, борця за православну віру, були в Почаївському монастирі закриті.

2. Релігійна нетерпимість в католицькій Польщі XVIII в. Жорстокі переслідування православних.

„Коли б я побачив відчинені для дисидентів (не-католиків) двері в сенат, ізбу посольську, в трибунал, — то я закрити би для них вхід власним моїм тілом, нехай би мене розтоптали. Коли б я побачив місце, приготовлене для побудови не-католицького храму, то я ліг би на це місце, — нехай на моїй голові покладуть наріжний камінь будівлі”... Оці фанатичні викрики в промові на Варшавському сеймі в жовтні 1766 р. краківського єпископа Каєтана Солтика, якими запалював він фанатизм сеймових послів, треба признати характеристичними для настроїв польської католицької шляхти у відношенні до всіх дисидентів, зокрема ж до православних, впродовж XVIII в., аж до доби „чотирьох-річного сей-

му”, коли ослабла де-що релігійна нетерпимість, принаймн в по-ступових колах шляхти, яка кинулась була рятувати державу від остаточної загибелі. (В. А. Біднов. Православная Церковь в Польше и Литве по Volumina legum, стор. 403).

Королі польські саксонської династії (1696-1763 р., за виключенням рр. 1704-09, коли Карлом XII шведським був посаджений на польський престол Станислав Лещинський), Фридрих Август II і потім син його Август III (1633-1763), не були фанатиками; католицтво приймали, будчи лютеранами, бо не могли інакше дістати королівського престолу в Польщі. Але не були вони й визначними якими особистостями на престолі, щоб мати який помітний вплив на напрямки державної політики в Польщі. Історики говорять про розпусту при дворі в часах Августа II, а про Августа III висловлюються як про „слабенького розумом і мало активного” (И. Чистович. *Op. cit.*, т. II, стор. 48, 63). Отже такі королі тим більше були безсилі проти можновладства в Польщі латинського духовенства та магнатів з численною шляхтою на послугах магнатом, можновладства, яке було традицією та витворювало анархію в державному й суспільному житті Польщі. Ця анархія явно зростала у XVIII столітті, а при ній положення православних все гіршало й гіршало.

Вже при Яні Собеському „католицьке духовенство і папа настоювали перед королем, аби відібрано було всякі права у схизматиків”. (Szujski Jozef. *Dzieje Polski podlug ostatnich badan.* Lwow, 1866. IV, 79. — В. Біднов. *Op. cit.*, стор. 361). Захоплене ревністю до католицтва, латинське духовенство при королях Саської (Саксонської) династії надзвичайно свавільно, „нечуваним образом”, всякими способами тіснить православних, від нього ж не відстає в переслідуваннях православних і шляхта. Всі старались знищити православіє і дати перемогу унії, а далі латинству і „польськості”. Часи, коли православні, разом зо всіма дисидентами, представляли з себе на сеймах показну силу, минули безповоротно. Отже польська католицька шляхта, користаючи з свого цілком панівного положення в сеймі, йшла тепер до того, щоб відібрати різновірцям й ті права, які були виборені ними до 60-их років минулого XVII ст., хоч би права ці залишалися часто тільки на папері. Вкажемо на головніші акти обмежень в правах православних за 70 років правління в Польщі саксонської династії.

1. „*Pacta conventa*” 1697 р., на підставі яких обрано на польський престіл Фридриха Августа II, зобов'язували короля не допускати не-католиків ні в сенат, ні до яких-будь посад, ні давати їм староства (В. Біднов. *Op. cit.*, стор. 367).

2. На сеймі 1699 р. в конституції, що торкалась поверненого в цьому році від турків м. Камянець Подільського, було постановлено, що православні не мають права жити в цьому місті, а в наслідок виселення православних, церкви їх мали перейти до уніятів; останніх же було так мало в Камянці, що вони взяли собі

тільки одну церкву, а решту було закрито (Архив Ю.-З. Росії. Ч. I, т. IV, стор. 122-123).

3. На тому ж сеймі 1699 р. принята конституція: „Бажаючи заохотити дизунітів грецької релігії до з'єднання в святій вірі, відновлюємо конституції 1667 1678 рр. про уніятів і цим оголошуємо, що люди міщанського стану, чисті уніяти, достойні вступати на посади в мійські магістрати”. Іншими словами, цією конституцією мішани православні усувались від участі в міському самоуправлінні та від служби в магістратах, де вони підтримували своїх одновірців; скерована ця „міра” була й до ослаблення православних братств по містах, бо склад братств на кінець XVII в. повнявся виключно міщанами (В. Біднов, стор. 370).

4. На сеймі 1717 р., т. зв. „німому”, на якому затверджено Варшавський трактат з дня 3. IX. 1716 р. (примирення між королем Августом II і незадоволеною ним шляхтою), пунктом 4-им того трактату заборонено було дисидентам будувати нові молитовні домми для богослужбових зібрань, а також направляти старі; збиратися для спільної молитви (без проповіді і співу) можуть тільки приватно, по своїх хатах. Католики, що давно вже впровадили в практику не відрізняти православних від дисидентів, стали цей пункт 4 застосовувати й до православних, забороняючи по всій Короні й Великому Князівстві Литовському будувати нові православні храми та відновляти дуже старі (И. Чистович. Ор. cit. Т. II, стор. 52).

5. На сеймі 1718 р. в Гродні католики, скориставши з обставини, що посеред послів на цьому сеймі був присутній тільки один дисидент (вельюньський посол Петровський), позбавили його права голосу, а на наступних сеймах цей виладок потрактували вже як звичай і не дозволяли дисидентам бути послами на сейм. Цим „католики добились можливости робити які завгодно постанови проти інако віруючих, бо тепер ніхто не міг противитися їм; такі утиски торкались і православних, від яких теж відіймались можливості захищати свої права легальним способом” (В. Біднов. Ор. cit., стор. 376).

6. Коли після смерті в р. 1733 короля Фридриха Августа II наступило безкоролів'я, то в часі цього безкоролів'я польський католицький фанатизм виявився в повній силі. На конвокаційному сеймі 27 квітня 1733 р. було постановлено ще більше обмежити права дисидентів. Їм обіцяється мир, маєткова й особиста недоторканість, „згідно з давніми конфедераціями”, але тут же забороняється їм участь в посольській ізбі, в трибуналах, комісіях, організація своїх приватних з'їздів чи зібрань, що законами заборонені, призначення на урядові становища — коронні, литовські, воєвідські, земські і гродські (виняток тільки для тих, хто в цей час вже займає таке становище), а врешті не сміють вони шукати опіки у чужоземних послах у Варшаві, під загрозою кари, як за

них в державі прав. Про православних навіть згадки не було на конвокації: або й вони числились в дисидентах, або ще гірше, — їх цілком ігнорували, ніби таких вже й не існувало в Польщі. Термін „православний” вжито в постанові конвокації 1733 р. в приложенні до римо-католицької церкви: „Будемо охороняти, — говорить там, — всіма нашими силами права і привілеї православної (orthodoxae) римо-католицької церкви і церкви греко-уніятського обряду, але не іншого другого”. „Православію, — заключає історик, — цілком не було місця в Речі Посполитій” (Volumina legum VI, В. Біднов, стор. 379-380).

Впродовж 30-літнього правління короля Фридриха Августа III (1733-1763) жадних змін в правовому стані православних в Польщі не наступило, бо ж і всі сейми, які скликались при ньому, були зірвані послами, так що не залишилось від них жадних конституцій.

7. Після смерти короля Августа III, на конвокаційному сеймі в травні 1764 р. послы урочисто обіцяли стояти до смерти за католицьку віру і сполучений з нею обряд грецький (унію), про православіє ж не було мови, як і на конвокації в безкоролівя р. 1733. Натомість була принята конституція „о поповичах”, явно скерована на школу православним. Сейм постановив про синів священників, називаних „поповичами”, що „кожен з них, хто до 15 років життя не буде приставлений до шкільної науки, або до якого ремесла в місті, після ж скінчення шкільної науки чи після вивчення ремесла не домогається духовного звання, чи не належить до цехів в місті, — той стає підданим місцевих коляторів”, тобто стає кріпаком того пана-діди́ча, в маєтку якого знаходилась церква. Православне сільське духовенство, переслідуване католиками й бідне матеріально, рідко мало змогу вивчати своїх дітей по школах; здебільшого проживали сини його при батьках, практично підготовлялись до священства, а по смерті батька такий попович, на бажання парафії, займав його місце. Закріпощення згаданою конституцією таких поповичів-кандидатів на церковні становища панові католикові переслідувало явну ціль — витворювати недостаток в кандидатах на православних священників, змушуючи тим православну людність до переходу на унію.

На елекційнім сеймі в серпні 1764 р., коли було вибрано останнього короля Польщі Станіслава Понятовського, як і на коронаційному сеймі в жовтні того ж року, нічого не було принято для полегшення долі православних і відновлення давніх прав і привілеїв. „Pacta conventa” й останнього короля не згадують про „дизунію”, так ніби в Польщі була вже тільки унія, якій, слідом за католицизмом, гарантуються в „Pacta”-х права і привілеї. Такі наслідки часу безкоролівя 1763-64 р. для православних свідчили про те, який фанатизм, розпалюваний латинським духовенством, панував над польською шляхтою. Річ в тім, що Станіслав Понятовський був ставлеником партії Чарторийських, яка кооперувала з російським урядом і яку цей уряд підтримував, так що в суті ре-

чі Станіслав Понятовський був кандидатом російського двору. Тому можна було б очікувати задоволення хоч в де-якій мірі представлень рос. уряду про зміну релігійної політики в Польщі у відношенні до православних і дисидентів. Однак й Чарторийські не пішли на зустріч цим представленням. З одного боку вони боялись підіймати питання про релігійну свободу, щоб в рядах своїх же прихильників не втратити популярності, а рівнож щоб не підсилити противників уступками в користь „схизматиків”. З другого боку, вони й самі були, видно, пройняті тими політичними міркуваннями, що унія корисна для об'єднання народів в складі Польщі, а привернення прав православним і дисидентам, зроблене на бажання рос. уряду, викличе в останніх, з почуття вдячності, тягу до сусідньої держави і підтримку в її планах і замірах щодо Речі Посполитої.

«Коли світська влада (в Польщі) проголосила таку війну проти православ'я, — пише архієп. Філарет Гумилевський про часи першої половини XVIII в., — то фанатизм для кожного став ділом законним. І відкрилась кривава війна проти православних. Тяжко передати всі жорстокості, які дозволяли собі супроти православ'я. Не залишалось ганебного імені, яким не плямували б прилюдно православних... Україна й Білорусь називались „*partes infidelium*” — країнами невірних, куди виправлялись натовпи базилян і домініканів, у постаті місіонерів, а на допомогу їм поспішали меч та інквізиція. Православних священників прив'язували до стовбів, били нагаями, саджали до в'язниць, морили голодом, травили собаками, рубали їм шаблями пальці, ломали руки й ноги; хто й після того зостався ще в живих, але не хотів унії, тих виганяли з доміїв, і притулку вигнанцям та родинам їх не сміло давати милосердя (Див. виписки з польських актів у Бантиш-Каменського — Історія унії. Числа: 2-8, 18, 22, 24, 30, 32, 35, 41, 45, 46, 52)... В 1736 р. біскупі папські випросили у короля універсал на право поставляти православних священників тільки з дозволу самого короля, а поміщики давали „*prezenta*” тільки тим, хто погоджувався на унію. На монастирі вдень робили напади, грабували або палили їх, ченців мучили як могли, часто забиваючи до смерті. Не кажемо про маетки церковні й монастирські, які відіймали розбоем. Сільських мешканців і міщан мучили нелюдськими тортурами, щоб зробити уніятами чи римлянами... Траплялось, що нещасні, змушувані до унії та не маючи ніде захисту, з риданнями бігли на кладовище, де, обіймаючи холодні могили родичів, кричали: „блаженні ви, що померли в благочесті» (Історія Рус. Церкви, т. V, стор. 119-122).

Проф. Київського Університету В. Антонович у вступній історичній статті до т. IV ч. I „Архиву Юго-Зап. Росції”, в якому томі подані „Акти об унії і состоянії Православної Церкви с половини XVII в.”, пише: «Грабунки церков і духовенства та захоплення церковної землі розбуялою шляхтою були звичайним явищем; робили насюки й через границю, руйнуючи „схизму”. Впро-

довж 30 років від 1727 до 1757 пограничні шляхтичі більш 20 разів налітали на маєтки Київсько-Братського монастиря і свавільничали там та грабували. Тим більше було це в межах Речі Посполитої, і не тільки з корисними цілями, але й без них, як виявлення чистого релігійного фанатизму... Кожний православний, особливо ж особа духовна, був завжди в небезпеці бути зневаженим і ображеним: як зустрів шляхтич священика на ринку в місті, він, з якого випадкового приводу, чи й без всякого приводу, зводив суперечку і починав прилюдно бити священика; як побачив пан, що православний священик вів бесіду з селянами, він кидався на нього, перекидав на землю, бив каблучками й палкою, рвав його за волосся; як напотикався пан на жінку священика, що робила закупи на ринку, він почував себе в „обов'язку”, безо всякого приводу, дати їй кілька ударів нагаєм... Коли зобижені пробували зупинити напасника, вказуючи на свій духовний стан, то шляхтич нахабно відповідав, що тільки католицькі ксьондзи — шляхтичі, яким він зобов'язаний пошану виявляти, попи ж — мужики. Склалось навіть прислів'я: „Co ksiondz — to szlachcic, co pop — to chlop” (стор. 34, 39)». І акти т. IV свідчать про всякого рода переслідування й „безчинства”, яких допускалася шляхта, як: напади на святині, припинення богослужень в церквах, грабунки церков, руйнація православних могилок, замикання церков в маєтках, віддача церков в аренду жидам, заборона дзвонів, вигнання священиків з парафій, змушування священиків до відбування панщини і т. д.

Після захоплення уніятами всіх трьох православних кафедр в Західній Україні під Польщею: Перемиської, Львівської й Луцької, — залишився в Польщі тільки один православний єпископ, на Білорусі, з кафедрою в Могилеві. На Білоруську чи Могилевську (Мстиславсько-Могилевську) єпархію, щоб і тут знищити православну катедру, повело тепер наступ латино-уніятське духовенство, тим більше, що значення білоруських архиєреїв, як єдиних православних владик в межах Польщі, виходило тепер і поза межі їхньої єпархії, вони ставали опікунами православ'я в Польщі. Судилось до того ж так, що на білорусько-могилевській кафедрі перебували в цей час українські владика: єпископ Сильвестр, кн. Святополк-Четвертинський (1705-1728), єп. Арсеній Берло (1730-1732), єпископ Йосиф Волчанський (1738-1742), брат його єпископ Єремія Волчанський (1742-1754), архієпископ Юрій Кониський (1755-1795). Всі ці архипастирі Могилевські, так само як і пастирі православні та паства їх, не були вільні від переслідувань, тяжких зневаг та ображень в наступі на Православну Церкву в Польщі католицького фанатизму. Єпископ Сильвестр, кн. Четвертинський, „не раз був в небезпеці бути забитим, і тільки Провидіння Боже охороняло його” (архiep. Філарет, т. V, стор. 122). Р. 1722 він був ранений шаблею шляхтичем Свяцьким, який кинувся на єпископа, коли останній при зустрічі з Свяцьким почав вимовляти йому за змушування священика в Оршанському повіті до унії побоями ки-

ями. Р. 1723 польська шляхта напала на Кугеїнський монастир, до якого прибув єпископ Сильвестр з приводу заворушень в монастирі, викликаних унійною пропагандою; шляхтичі виломали браму, били шаблями і єпископа і урядового комісара, а слуг їх киями і камінням на смерть; єпископа взяли під арешт. Єпископ писав Петру I: „Там б'ють, по других місцях церкви відіймають, служок нівечать, коней відбірають, рабують, мене самого під арештом тримають. Слізно прошу вступитися за обиди наші, щоб не сказали народи: де Бог їх?” (І. Чистович. Т. II, стор. 58). Єпископа Арсенія Берло (з архимандритів Київського Межигірського монастиря) польська влада зовсім не признала за єпископа з тих мотивів, що він не походив з шляхетського роду в Польщі, і рос. уряд перевів його на Переяславську катедру.

Єпископи Йосиф і Єроним терпіли нахабні образи. Єроним ледве не був забитий біля самого Могилева слугою пана Занкевича, що трапилось р. 1748. Кавецький, слуга Занкевича, напав на архипастиря в дорозі, лаяв його з останніх слів, а потім стрілив в нього з пістоля, але не влучив (Арх. Філарет, V. Стор. 122). Після смерті єпископа Єронима римський папа через нунція у Варшаві настоював, щоб король не допустив якого наступника далі на православної катедрі в Могилеві. Але король Август II не в силі був задовольнити цього бажання папи, для чого треба було протистати російському урядові. Російський Синод призначив на Білоруську катедру знаменитого Юрія Кониського, який був родом з Ніжина на Чернігівщині, шляхетського роду, вихованець Київської Академії, в якій від 1745 р. був учителем, потім префектом і ректором та архимандритом Києво-Братського монастиря.

Молодий, талановитий та енергійний архипастир Кониський найбільше своїх попередників витерпів від фанатиків. По Білорусі ходили мандрівні католицькі місії для навертання православних в унію та католицтво. Одна з таких місій, під проводом домініканця Овлочинського, в червні 1759 р., в м. Орші увірвалась до церкви, де правив Службу Божу єпископ Кониський. „Місіонери” з своїми слугами і фанатичним натовпом почали бити й розгоняти людей, а ставши в шалках проти єпископа, кричали: „Попе, хлопе, схизматику!” Єпископ змушений був припинити богослуження і під загрозами фанатиків полишив храм. Щоб спастись від розлюченого, розагітованого натовпу, єпископ Кониський вивезений був православними з Орші на возі, прикритий кінським гноем. В році 1761 другим домініканський „місіонер”, Зенович, озброїв натовп єзуїтських студентів рушницями, пістолями, киями та напав в Могилеві на архиєрейський дім і семінарію; натовп поломив ворота, бив і ломав все, що попадалось, мордував ченців, учеників, службу; єпископ спасся, захований у вогкій пивниці архиєрейського дому. Про все це заховались донесення єпископа Юрія Кониського Рос. Синодові в Петербурзі. Такі „місії” безкарно продовжували й далі свою місійну працю, висміюючи православних святих,

лаючи православну віру (І. Чистович. Т. II, стор. 110-111; арх. Філарет. Т. V, стор. 123).

В проповідях, промовах перед владами і інш. творах архиєпископа Юрія Кониського заховалось багато гіркої правди в яскравих зображеннях тяжких страждань за віру православних людей в Польщі в половині XVIII в. Так, напр., коли вступив на польський престіл останній король Станислав Август Понятовський, архиєпископ Кониський держав перед ним у Варшаві 27 червня 1765 р. промову, в якій, давши картину великих страждань православних білорусів і українців та показавши несправедливість до них польської влади, казав королю: „Одна тільки віра наша ставиться нам як злочин... Нас, християн, переслідують християни ж; нас, вірних, тіснять більше, ніж невірних. Замикають наші церкви, в яких завжди прославляється Христос, а жидівські синагоги, в яких Христос знеславлюється, залишаються відкритими і безпечними. За те, що ми не сміємо тлумачити вічний закон Божий за людськими переданнями і змішувати земне з небесним, нас називають схизматиками, еретиками, відступниками від віри. За те, що ми боїмося безсоромно суперечити совісті, нас засуджують в темниці, на рани, на меч, на вогонь”... (В. Біднов. Ор. cit., стор. 399). Хоч на цю промову відповів „в зворушенні” король, що „отримаєте підтвердження всього, на що маєте давні права”, однак проповіді архиєпископа з 1767 р. не говорять про додержання цієї обіцянки, навпаки. В проповіді, виголошеній у Віленському монастирі, Юрій Кониський казав: „Духовні й сильні світською владою гнали православний народ, як овець, до костела, або до уніятської церкви. Під час самого читання Євангелії входив до храму прикажчик, бив народ нагаєм і гнав його, як скотину з хліва. Багато перетерпіли руйнування домів, тяжкі побої, інші й саму смерть... Дітей сікли лозою перед очима матерів, матерів — перед очима дітей. Тут плач і ридання, які чути було можливо тільки за царя Ірода... На моїх очах кілька разів сікли дівчину лозою, а далі шиповником, щоб зріклася віри нашої, і — не зріклася. Жінку з немовлятком півроку тримали в тюрмі; дитини вона лишилась там же, а чоловіка бито і замучено окремо; їй самій прилікали пальці, щоб зріклася нашої віри, і — не зріклася. Друга в містечку Невлі закута була в куницю й удушена”... В другому слові, з того ж 1767 р., архиєпископ Кониський казав: „Коли вони хрести наші навмисне і зо злобою ламають і святі ікони в болото кидають та ногами топчуть, як то діялось в містечку Дрогочині, то не хула, але жертва Богу приємна”... „Мовчу, мовчу вже про бідних пастирів, про священство наше. Скількох з них вигнано з хат, скількох в тюрмах, в ямах глибоких, по псарнях разом з псами замкнені, морені голодом і спрагою, сіном годовані; скількох бито й мордовано, а де-які то й на смерть забиті” (Арх. Філарет. Т. V, стор. 121, 119-120).

Проф. В. Антонович, який називав унію „тимчасовим чистищем” для переведення православних на чистий католицизм, пи-

сав, що в половині X III стол. католицька ієрархія в Польщі „сміливо й відкрито” перейшла до справи навернення уніятів на католицтво (з чим зв'язано було й спольщення українців і білорусів) „в тих областях, де унія остаточно витіснила православ'я”. І тоді „в епархіях Львівсько-Галицькій, Кам'янець-Подільській, в західній частині Волині уніяцьке духовенство зазнає тих же утисків, що їх переносило у воєвідствах Київському, Берестейському, Мінському і т. д. духовенство православне”. Така чинність була в програмі клерикальної католицької партії в Польщі з кінця XVI віку (Архів Ю.-З. Рос. Ч. 1, Т. IV, стор. 90-93).

3. Головні засоби в боротьбі православних проти релігійних насильств і переслідувань в Речіпосполитій XVIII в. Шукання захисту у Російського уряду. Справа дисидентів предметом чужоземних втручань в житті Польщі. Народні повстання в Україні. Положення Православної Церкви в Польщі після першого її поділу в 1772 році.

Наступ фанатизму католицького на православ'я в Польщі XVIII в., оправданий фанатиками й державним, мовляв, інтересом Польщі, тим добродійством для неї, яке скріпить її, коли буде в ній „єдиний костел і єдин верховний пастир”, — став можливим в своїх розмірах і в своєму зухвальстві тому, що в самій Польщі не зустрів він уже того спротиву, який потряс, можна сказати, Польщу в XVII стол. Давно зникли православні магнати; не стало також і заможнішої української православної шляхти; при вірі православної залишалася дрібна шляхта, яка мало чим в побути відрізнялася від селянства; сейми, що переважно зривались впродовж XVIII в., перестали бути трибуною для захисту прав і релігійної свободи не-католиків, яких просто вже позбавили права посольства. Майже зникло на Правобережній Україні під Польщею козацтво, особливо ж коли й запоріжці опинилися під російською зверхністю в 30-их рр. XVIII ст. Ослабло православне міщанство; занепада культурна діяльність його славних братств, які боролись і за свободу віри; не стало, як бачили ми, вже на початку XVIII стол. українських православних епархій і їх владик під Польщею. Отже дійсно було позбавлене православ'я в Польщі тих часів внутрішніх своїх колишніх захисників. В таких обставинах, „тяжко утискувані католиками й уніятами, православні українці й білоруси все частіш і частіш звертаються до одновірної Росії і молять її про заступництво і полегчення своєї гіркої долі” (В. Біднов, Ор. сит., стор. 360-361).

Ми знаємо, що вже по „Вічному миру 1686 р.” між Польщею і Росією остання мала право наглядати за тим, щоб православна віра в Польщі дійсно користалася з свободи її визнання і культу, а у випадку порушення Польщею цього пункту 9 договору, російський уряд мав право втручатися в стан релігійної справи в Польщі. До цього ж не треба ще забувати, що від того ж 1686 р.

православні єпархії в межах Польщі, які всі входили в склад Київської митрополії, підпорядковані були разом з нею Московській патріархії (від 1721 р. Російському Синодові), що давало їй по лінії, так мовити, церковній підставу для опіки над православними в Польщі і для зв'язаних з цією опікою представлень, коли треба, польському урядові від Київського митрополита, Московського патріарха, а після скасування патріяршества — від Російського Синоду, очевидно, через відповідні органи Російської державної влади. Розуміється, що справа православної віри в Польщі і положення в ній православних не була єдиною, що турбувала б російський уряд і турбувала б безкорисно, з єдиним бажанням допомогти православним в біді, — ця справа, як і взагалі справа дисидентів в Польщі, входила в комплекс політичних планів і замірів Росії, Пруссії та Австрії відносно ослабленої внутрішньою анархією Польщі, так що справа православної віри в Польщі була, як іноді висловлюються історики, „головним претекстом” для втручання Росії в діла Польщі, яка явно йшла до цілковитого занепаду і мала стати здобичею сусідніх держав. Як би не було, але в очах православної людности, української й білоруської, під Польщею — російська влада ставала тоді захисницею прадідньої віри тої людности, тим самим здобуваючи собі й політичні симпатії посеред тої людности.

Після втрати православними єпископських катедр в Західній Україні, скарги й просьби про захист, скеровані до Петербургу, посилились від 1718 р. в зв'язку з появою проекту 1717р., представленого сейму і розісланого по повітових сеймиках, що ним намічались заходи для повного знищення православної віри й українсько-білоруської народности в українсько-білоруських областях Польщі (І. Чистович. *Op. cit.*, т. II, стор. 52-53. Прот. Ф. Титов. *Русская православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII и XVIII вв.* Київ. 1905. Т. I, 1. Стор. 132-145). Шлють просьби православні монастирі, повідомляючи, що без захисту Росії всі вони будуть переведені на унію. Білоруський єпископ Сильвестр Четвертинський в 1720 р. на письмі, а в 1722 р. й особисто представляє Петру I справу тяжкого положення православія в Польщі. З наказу Петра I, рос. посол у Варшаві кн. Долгорукий робить відповідні представлення польському урядові, в наслідок чого король Август II видає привілей православним на „охорону всього того, що дано було православію всіма попередніми королями і Річчю Посполитою”, але по традиції вже на привілей цей польська шляхта не звертає уваги, і переслідування православних продовжуються.

Тоді Петро I грамотою 2. V. 1722 р. повідомив короля Августа II, що коли не послідує задоволення представлень рос. уряду по силі Вічного договору 1686 р., то він змушений буде сам знайти це задоволення. Римському ж папі, через кардинала Спіннолі, канцлер граф Головкін зробив представлення рос. уряду: „Якщо католики польські й литовські не перестануть переслідувати

православних, то його величність змушений буде, супроти своїх бажань, застосувати репресію і видати наказ, аби духовним латинського закону, що знаходяться в Росії, було заборонено відправлення того закону" (І. Чистович. Т. II, стор. 57). На вимогу рос. посла, призначена була комісія слідча в справах утисків, що їх терплять люди грецького ісповідання, а до Могилева призначений був комісар з рос. посольства у Варшаві Гнат Рудаківський, який мав приймати й перевіряти скарги православних для представлення всіх цих випадків рос. урядові. Присутність комісара Рудаківського в межах Литви була дуже корисна для православних. Деякі монастирі й церкви, напр. в Пінську, що були захоплені уніятами, тепер були повернені; завдяки його енергійній діяльності, успіхи унії й свавільство католицького й уніятського духовенства були стримані в їх розгоні. Але після смерті Петра I Рудаківський був відкликаний до Петербургу; нового комісара, не вважаючи на просьби єпископа Сильвестра, не було прислано, і знову стали частими напади на православних, вигнання священників, відібрання православних церков, образи „схизматиків", а віленський католицький біскуп заборонив ставити православні церкви „вище жидівських шкіл".

Без перестанку знову вносять православні свої скарги й жалі до представників рос. влади в Польщі, а також і безпосередньо від духовної влади до Російського Синоду. Але представлення російських послів польському урядові не змінюють стану речей. Поляки звичайно відкладали полагодження тих зажалень і представлень до „найближчого" сейму. З огляду ж на те, що майже всі сейми зривались, то й представлення та скарги залишались без наслідків. Польські міністри іноді давали обіцянки задовольнити вимоги на користь православних, але частіше всього стали відмовляти, посилаючись на те, що нічого не чули про утиски православних, та дивуючись при цьому, як то польські горожани звертаються зо своїми скаргами та шукають захисту поза границями своєї держави. Цим накидувалась тінь на порядочність тих осіб, що скаржились рос. урядові. До цього треба додати, що бували й представники Росії у Варшаві такі, що неприязно ставились до православної людності в Польщі і, тому, не тільки не йшли з поміччю, а ще старались і в Петербурзі викликати недовірря до правдивости скарг і тих, хто скаржився. Такими були, напр., посол граф Кейзерлінг (німець) і резидент Голембовський (поляк і католик), проти яких виступив Російський Синод при Єлісаветі Петровні, закидаючи їм недбалство в обороні православних в Польщі. Колегія закордонних справ захищала їх, але Єлісавета стала по стороні Синоду, і з 1742 р. справи про утиски православних в Польщі перейшли в руки Синоду (по складу переважно українського в той час), тоді як до того ними відала цілком Колегія закордонних справ. Заслугою Синоду було те, що збережена була православна єпископська катедра в Польщі на Білорусі з переємством на ній увесь час єпископів, які опікувались взагалі право-

славною паствою в польськ державі; закрити чи захопити цю катедру так і не вдалось католицькому клирові.

29 вересня 1762 р., в день коронації Катерини II, архієпископ Білоруський Юрій Кониський виголосив перед тронм промову, в якій яскравими фарбами зобразив тяжкий стан переслідуваного в Польщі православія і від імени всіх православних в Речі Посполитій склав прохання „покласти край стражданням невинних”. Коли в безкоролів'я 1764 р. сейми нічого не зробили для поліпшення долі православних в Польщі, то архієпископ Юрій Кониський прибув до Варшави на авдієнцію до короля Станіслава Августа, якому склав зажалення і виголосив перед ним 27 червня 1765 р. промову, уривок з якої ми привели вище. Ця промова архієпископа Кониського звернула на себе увагу всієї Європи; її перекладали на різні мови й читали. Релігійна нетолеранція в Польщі, переслідування в ній православних і дисидентів знайшли широкий відгук в Європі.

Повноважний міністр рос. уряду в Польщі кн. Репнін, який і в час останнього безкоролів'я в Польщі приймав найближчу участь в політичній боротьбі польських магнатських партій і посадив на польський престіл ставленика Росії Станіслава Понятовського, дістав інструкції з Петербургу силою добитися від поляків розв'язання дисидентського питання, якщо не можна домогтися того ласкою. Рішено було перевести на найближчому сеймі конституції про відновлення релігійних і політичних прав православних і дисидентів. З огляду на те, що партія Чарторийських, яка була російської орієнтації, і Росія підтримала її при виборах на короля Станіслава Понятовського, була одначе проти уступок на користь православних і дисидентів, — кн. Репнін тайно увійшов в стосунки й з противною Чарторийським партією Потоцьких. Коли Станіслав Август доводив послу, що при польському фанатизмі неможливо очікувати, щоби сейм задовольнив вимоги рос. уряду в дисидентському питанні, Репнін заявив, що при незадоволенні цих вимог негайно в Польщу й Литву вступить 40-тисячне військо, яке буде розмірене по маєтках магнатів, що противляться в дисидентському питанні, на повному, при тому, їх утриманні. Але не спали, готовлячись до сейму, і ревні католики, на чолі яких були біскупи: краківський Солтик, віленський Масальський і камянецький Красицький. Вони ширили пропаганду, що католицтву загрожує небезпека, та вмовляли шляхту не давати прав „еретикам”; в епархіях слали пастирські листи про те, щоби скрізь молились за збереження давніх прав Речі Посполитої та за усунення небезпеки, яка загрожує католицькій вірі.

Сейм відкрився 6 жовтня 1766 р. Ще перед тим, 19 вересня, кн. Репнін, разом з міністрами пруським, англійським, датським і шведським, склали польському урядові заяву, що їх двори погодилися діяти на захист православних і дисидентів, чому вони, росли, і вимагають відновлення дисидентів у всіх їх давніх правах і вольностях. У відповідь на ці вимоги послів чужих держав,

сейм 1766 р. прийняв резолюцію, в якій запевнював монархів, посли котрих представили декларацию, що Польща у відношеннях до не-уніятів і дисидентів керується і буде керуватися тими законами і вольностями, які, по силі державних конституцій, чи трактатів з іншими державами, без сумніву доброзичливими є для не-уніятів і дисидентів. Після такої ухвали сейму 1766 р., яка по суті закидала послам чужих держав неправду, Репнін дістав наказ перейти до здійснення загроз, якими попереджувано поляків перед сеймом (В. Біднов. *Op. cit.*, стор. 400-404).

Енергією власною і грішми з російського державного скарбу Репнін утворює в 1767 р. дві конфедерації, одну в Торні, другу в Слущку. Конфедераціями в давній Польщі звалися збройні шляхетські союзи, які організовувала шляхта, чи частина шляхти, для захисту своїх прав і інтересів чи претензій, коли, на думку тих шляхтичів, порушувались актами державної влади їхні права і вольності. Було це в Польщі свого роду „право горожанської війни” для шляхти. Конфедерація в Торці, в складі дисидентів (лютеран і кальвіністів) і в Слущку, в складі православних і дисидентів, декларували королеві й Речі Посполитій, що вони вступають в тісний союз між собою не для чого іншого, як „тільки для забезпечення собі прав, свободи, рівності, віри, чести, здоров’я та майна, зобов’язуючи себе взаємно присягою твердо, до останньої краплі крові, захищати свої права, свободи, привілеї і вольності як в духовних ділах, так і в світських. Далі конфедерати просять протекції тих держав, які договорами гарантували дисидентам права, свободу і вольності, себто Росії, Швеції, Пруссії, Данії та Англії. Акт Слущкої конфедерації був підписаний і архієпископом Юрієм Кониським. Самого короля Станіслава Августа змусив Репнін приєднатися до цих конфедератів.

Вимоги конфедератів належало ствердити сеймом. Репнін змусив визначити день сейму. Вибори послів на сеймиках та вироблення інструкцій для послів проходили надзвичайно бурхливо. Краківський біскуп Солтик кричав більше всіх та розсилав свої послання, переконуючи всіх до кінця стояти за католицтво і противитися претензіям православних і дисидентів. Сейм відкрився 5 жовтня 1767 р. Репнін вжив своїх заходів для проведення в сеймі дисидентського питання і оточив Варшаву російським військом. Далі він запропонував, щоб не весь сейм дебатував над дисидентським питанням, а обрав з-посеред послів делегацію в складі 60 осіб. Пропозиція зустріла з боку католиків рішучий спротив; палський нунцій у Варшаві своїми впливами запалював фанатизм послів. Католицьке духовенство і ченці так само. На чолі опозиції в самому сеймі були біскуп Солтик, київський біскуп Залуський і краківський воєвода Ржевуський. Репнін наказав схопити названих трьох і вивезти їх до Росії. Це викликало сильне вражіння посеред послів: делегація, якої домагався Репнін, була сеймом обрана. Після того сейм був відрочений до лютого 1768 р., щоб де-

легац я за цей час приготувала все потрібне для рішення дисидентського питання.

Делегація з 60 послів, на чолі якої поставлено було примаса Польщі Гавриїла Подоського, дістала від сейму повноважності вести переговори й підписувати трактати. Ця делегація й уложила проєкт вічного трактату поміж Росією і Польщею, в якому з боку Росії гарантувались Польщі її володіння й основні закони, а з боку Польщі забелечувалось, пунктом 3-ім трактату, на вічні часи вільне ісповідання грецької східньої не-уніятської віри й дисидентських обох євангелицьких визнань зо всіма правами і привілеями, світськими і духовними. Докладно всі ці права і привілеї не-католиків в Польщі, з підтвердженням титула пануючої релігії за католицизмом (перехід з католицизма на другу віру вважався криміналом і карався вигнанням за межі Речі Посполітої), списано було в приложеному до трактату „Сепаратному акті” (з п'яти артикулів, поділених ще на кілька параграфів кожний). В передмові до „Сепаратного акту” вказані були причини його уложення. Це були вимоги російської імператриці і королів пруського, датського, англійського і шведського про полегчення долі не-уніятів і дисидентів, оснований на договорах Оливському 1660 р., і Московському Вічному 1686 р., з другого боку — бажання польського короля „виявити справедливість до своїх підданих, а добру згоду і дружбу з названими правителями і сусідами”. 26 лютого 1768 р. відновив свої засідання сейм, і в першу чергу ним, не вважаючи на спроби протестів де-яких з послів, були ратифіковані вічний трактат і цілком, як додаток до нього, названий вище „Сепаратний акт” про права і привілеї „греко-східніх не-уніятів і дисидентів, обивателів і мешканців в областях Речі Посполітої Польської і в прилучених до неї провінціях”.

Сейм 1767-68 р. вернув православним всі церковні і горожанські права, признав їх повноправними членами держави польської, але не зробили цього поляки-католики добровільно, тільки під сильним тиском та зо страху перед рішучими чинами рос. повноважного міністра Репніна, який вислав головних провідників опозиції, а по маєтках магнатів, противників повернення прав дисидентам і православним, розташував відділи рос. війська. Під час сейму поляки обурювались подавленням їх свободи та насильствами, як вони висловлювались, над їх католицькою релігією, тільки мусли стримувати своє обурення.

Кінчився сейм, і відразу ж незадоволення його постановами з широкою пропагандою посеред вірних синів римського костела, щоб противились зрівнянню дисидентів і православних з католиками, пішло по різних областях Польщі. Католицьке духовенство вело перед в цій пропаганді, фанатизм все підсилювався. Товариш біскупа Солтика, камянецький біскуп Адам Красинський, в одежі пілігрима чи богомільця, ходив по Польщі, закликаючи до хрестового походу проти Росії й дисидентів. Цей рух привів до утворення Барської конфедерації, гаслом якої були: свобода (для по-

ляків) і віра (католицька). Конфедерація була відкрита стараннями біскупа Красинського в місті Барі на Поділлі скоро після сейму; вона постановила домагатися скасування сеймових постанов 1768 р., особливо ж виступила проти даровання прав не-католикам. Барська конфедерація зустріла надзвичайне співчуття посеред поляків і швидко поширилась по всій Польщі.

Рух конфедератський особливо тяжким був для православної людности Речі Посполитої, бо його учасники вважали православних головними винуватцями вмішування Росії у внутрішні справи Польщі. Тому насильства над православними, змушування до переходу на унію по маєтках польських панів, накинення селянам уніятських священників скрізь в Україні під Польщею, кари й муки при спротивах ще збільшилися з рухом Барської конфедерації. В зв'язку з нею й в протиакції їй, виникло велике народне повстання в Україні, відоме в історії під назвою Коліївщини 1768 р.

Коліївщина (від слова „колоти”) була найбільшим проявом того повстанського руху в історії українського народу в XVIII стол., який має загальну назву „гайдамаччини” (як думають, з турецької мови — „гайдамака” — ворохобник, свавільник). По своєму походженню гайдамаччина має тісний зв'язок з козаччиною XVII в. На правобічній Україні, відданій по договору 1686 р. Московію Польщі, почало ширитися польське шляхетське панування. Вертались сюди, особливо вже після перемоги Петра I над Мазепою, нащадки панських родин, що вивтікали з цих країв за часів Хмельниччини. Порожні, після доби Руїни, землі знову залюднювались в пустинях київських, брацлавських, подільських. Але на панських фільварках, як приходив кінець свободам, на умовах яких людність заселяла панські ці землі, почали заводити панщину, тягти до різних робіт і данин. Однак пам'ять козацьких вільностей і безпанського життя була ще сильна в народі; панські заходи тягнути людей в кріпацьку неволю будили соціальні рухи, що й виявились в гайдамаччині. І як в XVII в. українські козацькі рухи мали не тільки соціально-політичний характер, але й національно-релігійний, так і гайдамацькі рухи XVIII в., хоч не мали такого організованого характеру, як великі рухи козацькі попереднього століття, породжувались мотивами і соціальними і національно-релігійними.

«Новий привід прилучився до розрухів гайдамацьких, — пише Михайло Грушевський, — коли почали заводити і тут, на Подніпровю, унію, по тім, як удалося задавити православну віру в Західній Україні. Гайдамацькі ватажки охоче мішалися в боротьбу українських громад з уніятськими священниками, що їм настановляли польські пани; вони підтримували православних, і навпаки — православні духовні, місцеві й ті, що за границею московською, як рівно ж монастирі наддніпрянські, що тримались міцно православія, всі вважали спасенним ділом помагати гайдамакам, як оборонцям „благочестивої”, як її звали, православної віри. І нема сумніву в тім, що хоч для гайдамаків ближчою метою часто

було тільки добичництво, одначе вони, як і козаки в XVI-XVII вв., мали чималий вплив на відносини суспільні й національні, бо не давали стверднути й зміцнитися польському пануванню, завести такі кріпацькі порядки, які були в Західній Україні, й задавити „благочестиву віру” — єдину ознаку тодішнього національного життя, як задавлено її там» (Ілюстров. Історія України. Стор. 448-449, підкр. наше).

Тарас Шевченко, який сюжетом своєї поеми „Гайдамаки” взяв події Коліївщини 1768 р., рівно ж гайдамаччину змальовує як визвольний національно-соціяльний рух гніву й помсти народньої, викликаний утисками соціяльними й національно-релігійними. В обуренні проти тих російських істориків, які писали, що „Гайдамаки не — воїни, разбойніки, вори, п'ятно в нашій історії”, — Шевченко каже:

„Брешеш, людоморе!
За святую правду, волю
Розбійник не встане,
Не розкує закований
У ваші кайдани

Народ темний; не заріже
Лукавого сина;
Не розіб'є живе серце
За свою Вкраїну!”

(„Холодний Яр”).

Гайдамаки, як пише М. Грушевський, збиралися більше за російською границею, або в запорізьких степах. Російська границя біля Києва вривувалась в Правобічну Україну, де було багато церковних і монастирських сіл, якими завідували ченці. Тут, по пасіках і хуторах, переховувались, знаходили собі захист і поміч гайдамаки, підготовляючись до походу. Ченці, міщани і навіть московські вояки дивились на них, як на борців народніх проти польської неволі, і тому „вважали за добре діло всякими способом їм коли не помагати, то принаймні не шкодити” (Ibidem, стор. 445).

Велике гайдамацьке повстання перше було в р. 1734, в часі безкоролів'я в Польщі, коли йшла боротьба двох польських партій: одна хотіла мати королем Августа III саксонського, друга — Станіслава Лещинського. На правобережній Україні була польська конфедерація на користь Лещинського. Росія підтримувала Августа III, тому на Україну вислані були московські війська і гетьманські полки з Лівобережжя громити панів, прихильників Лещинського. В народі пішли поголоски, що ці московські й українські війська йдуть визволять українців від поляків та що Правобережна Україна буде приєднана до Гетьманщини. Прихід військ з Лівобережжя й ці поголоски стали підложжям для великого гайдамацького і народнього повстання на Брацлавщині, Поділлі, Волині. Однак, коли в літі 1734 р. сам Станіслав Лещинський утік за кордон, а боротьба між його прихильниками й Августа III припинилась, — московські війська на Правобережжі почали, разом з панами, з наказу Петербурга, подавляти народньо-гайдамацьке повстання, що могло б бути наукою на майбутнє. Тільки ж роз-

колихана повстанням 1734 р. гайдамачина не завмірає зовсім, бо залишаються й причини, якими була викликана. Між тими причинами справа віри набирає все більшої гостроти, коли уніяцькі митрополити завели свою консисторію в Радомислі на Київщині та почали звідсіль завзято ширити унію на Київщині. Отже загострена релігійна боротьба йшла на Правобічній Україні в 60-их роках і раніше, і в час тих сеймів у Варшаві, на яких рос. міністр кн. Репнін воював з поляками за „сепаратні акти” про права і вільності православних і дисидентів в Польщі.

До 1766 р. відноситься та страшна подія вбивства мліївського титаря Данила Кушніра, яку і Шевченко, на підставі зміненого народного передання, зображає в „Гайдамаках”. Побожний і справедливий титар Данило Кушнір сховав, з наказу громади, яка не хотіла допустити в церкву попа-уніята, церковну дароносицю. На нього ж вигадали уніяти, ніби ходив він з дароносицею до корчми і там пив з неї горілку. За це спалено було йому живому руки, обмотані перед тим в клоччя і смолу, потім відрубано було мученикові голову, яку прибито на палю на очах народу, зігнаного дивитися на це позорище (М. Грушевський. *Op. cit.*, стор. 451). Такі нелюдські речі страшенно хвилювали людей, виникали рухи, що в них брали участь і запорожці і гайдамацькі ватажки. В атмосфері цих настроїв з'являється Барська конфедерація і доливає до вогню оливи катуванням невинних людей, — вибухає страшне гайдамацьке повстання, Коліївщина, про яку Шевченко написав: „Болить серце, як згадаєш: старих словян діти впились кров'ю. А хто винен? Ксьондзи, єзуїти” („Гайдамаки”).

В історії національно-релігійної боротьби проти унії на Правобережній Україні, що привела весною 1768 р. до великого повстання „Коліївщини”, провідну роль відіграв **ігумен Мотронинського монастиря** (в Чигирнському пов. Київщини) **Мельхиседек Значко-Яворський**. В частині 1-ій „Архива Ю.-Зап. Росії”, присвяченій історичним актам, що відносяться до історії Православної Церкви в Україні (12 томів), томи II і III містять „Матеріали для історії православ'я в Западній Україні в XVIII стол. — Архимандрит Мелхиседек Значко-Яворський”. Тут зібрані акти, про які редактор цих томів проф. Київ. Дух. Академії о. Ф. Лебединцев у вступній до них статті пише:

«Дія проходить на невеликій території малолюдної в ті часи України; дієвими особами являються, з одного боку, дрібна, переважно польська шляхта і нижче уніяцьке духовенство, — з другого, прості православні священики, ченці й селяни, на чолі яких стоїть також незнатний ігумен закиненого в мотронинських лісах монастиря. Події торкаються то якої-будь сільської громади, то бідного монастиря, то ще частіше окремих осіб з сільського духовенства та простого народу, але всі ці, здається дрібні й незначні, події пройняті високим і священним характером боротьби „за єдину правдиву православну віру”, боротьби, яку провадить неозброєний, замучений народ зо своїми могутніми ворогами —

унією, латинством, полонізацією. Образ цієї боротьби повний найтрагічніших сцен, що потрясають душу; вони переносять нас до часів апостольських, часів мучеництва перших християн, представляють нам цілий ряд „свідків православія”, мучеників і ісповідників його, які офірували за нього здоров'ям і життям, і над всіма ними підіймається образ славного „в'язня Христового”, многостраждального ігумена мотронинського Мельхиседека» (Архив Ю.-З. Рос. ч. 1. т. II, стор. XX).

Ігумен Мельхиседек народився біля 1716 р. в м. Лубнях; батько його Карпо Ілліч Значко-Яворський був осавулом Лубенського полку; Мельхиседек скінчив кляси Київської Академії до філософії включно. Мотронинський Троїцький монастир, куди він вступив в 1738 р., був заснований, за переданням, ще в часах до Батія, якоюсь княгинєю Мотроною, звідкіля пішла й назва монастиря. В ченці Мельхиседек був пострижений в р. 1745, а від року 1753 став він ігуменом Мотронинського монастиря. Переяславський єпископ на Лівобережжі, якому доручено було Синодом відати парафіями на Київщині під Польщею, завідування парафіями полудневої Київщини доручив ігумену Мельхиседеку. Мельхиседек в обороні православної віри проти наступу на неї в 50 і 60-их рр. XVIII в. польських панів і уніятського духовенства проявив надзвичайну енергію і організаційні здібності та високий дух самопосвяти. „Царем схизматичьким” прозвали ігумена Мельхиседека поляки, коли мотронинський монастир став центром народньо-українського руху по захисту рідної віри; сусідні з ним монастирі — Медведівський, Мошногорський, Лебединський стали теж організовано опорними пунктами для православія. Ігумен Мельхиседек своїми поїздками і листами підіймав скрізь дух православних селян, заклинаючи не приймати накидуваних уніятських священників, проганяти їх та триматися тільки православних, посвячених чи присланих православним владикою переяславським. Уніятські духовні, за поміччю польського війська, силоміць наvertsали громади на унію, але громади, не вважаючи на різні кари й насильства від польських панів, не хотіли приймати уніятів-духовних. Мельхиседек був в зносінах з Запоріжжям і вибрався навіть в далеку подоріж до цариці Катерини II, якій представив тяжкий стан православних селян на Київщині й Брацлавщині та прохав заступництва; йому було обіцяно заступництво через рос. послів у Варшаві. Звідсіля в народі пішли по Київщині чутки про царицине заступництво, що збільшило рух спротиву: проганяли уніятських священників або змушували їх кидати унію та переходити на православіє.

Коли почала свою акцію Барська конфедерація, король Станіслав Понятовський і його уряд спочатку співчували їй, думаючи за поміччю її визволитися з-під впливів Росії, але коли конфедерати проголосили безкоролів'я в Польщі, то Понятовський звернувся до Катерини II за військовою поміччю проти конфедератів. Російське військо вступило на Правобережну Україну; в на-

роді це інакше не розуміли, як, за попередніми вістками, що є це похід війська для визволення українського народу від поляків і унії. Пішли тепер поголоски про „золоту грамоту” від цариці, в якій наказувано ніби нищити поляків і жидів і саме їх імя вигубити за кривди, заподіяні ними православної вірі. На чолі „Коліївщини” став запорожець Максим Залізняк, який перед тим довгий час перебував в Жаботинському та Мотронинському монастирях, організуючи змову на повстання, яке й почалося виходом гайдамацьких ватаг з Мотрониного лісу. На Уманщині до Залізняка пристав сотник двірських козаків Потоцького Іван Гонта, з яким він здобув Умань, вчинивши там кривавий погром. Гайдамацькі загони громили шляхту, жидів і уніятів по всій Київщині і на Поліссі в околицях Радомисля. Повстання однак не тривало довго. Як тільки конфедерати були трохи приборкані (хоч Барська конфедерація, підтримувана Францією і обіцянками Турції, держалась чотири роки), польський уряд просив російських начальників помогти придушити повстання. Катерина II видала маніфест, в якому зріклася і фальшованих „золотих грамот” і гайдамаків, яких, за її наказом, генерал Кречетніков з рос. військом почав переслідувати і нищити. Залізняк і Гонта були заарештовані; Залізняк, як підданий російський, був засланий до Сибіру, а Гонту, горожанина польського, тортуровано і покарано смертю.

Доля ж ігумена Мельхиседека Значко-Яворського була така. Коли почалось повстання „Коліївщини”, ігумена Мотронинського монастиря потягнуто було поляками до суду, але єпископом Переяславським, від якого залежав ігумен Мельхиседек, був тоді владика Гервасій Линцевський, що 10 років (1745-55) був, в сані архимандрита, на чолі православної місії в Китаї. Владика Гервасій, вихованець і учитель Київської Академії, гаряче співчував стражданням українського народу, а діяльність ігумена Мельхиседека в боротьбі з унією була йому добре відома. Рятуючи ігумена від помсти, єпископ Гервасій перевів Мельхиседека по службі на Лівобережжя, призначивши його до Переяславського монастиря. Через три роки, за митрополита Київського Гавриїла Кремянецького, в 1771 р. ігумен Мельхиседек був переведений до Києва, де був ігуменом Видубицького монастиря, потім Києво-Софійським катедральним намісником і членом Київської Дух. Консисторії; в 1781 р. був призначений настоятелем Лубенського Мгарського монастиря з поставленням в сан архимандрита; того ж 1781 р. архимандрит Мельхиседек був переведений до Глуховського Петро-Павловського монастиря, яким і керував до самої смерті. Упокоївся архимандрит Мельхиседек 93-літнім старцем, 2 червня 1809 р., і був похований в тому ж Глуховському монастирі на Чернігівщині. Історична постать архимандр. Мельхиседека Значко-Яворського представлена, як думають, Тарасом Шевченком в образі благочинного з його проповіддю в „Гайдамаках” перед початком повстання 1768 р. (V. Свято в Чигирині).

Розправа російського війська з народнім повстанням в Україні 1768 р., коли в народі уважали появу цього війська за появу визволителів від утисків, свідчила, що справа православної віри і дисидентів, за яку була зведена російським урядом в 1767-68 р. така боротьба на терені Варшавського сейму, далеко не була цілком сама по собі, в ім'я ніби високих ідей релігійної свободи. Після подавлення повстання на Правобережжі і страшних кар його учасникам, відданим в руки польської шляхти, видно явне знеохочення рос. уряду до захисту дисидентів в Польщі, особливо ж коли Барська конфедерація стала приводом до розриву між Росією і Турцією, яка стала вимагати від Росії вивести своє військо із Польщі, а далі оголосила війну Росії. Тому Росія, якщо не зраджує цілком дисидентів в 70-их рр., то йде в цьому питанні на ряд уступок, порівнюючи з трактатом і сепаратним актом при ньому 1767-68 р. Російським послам у Варшаві дається тепер інструкція, аби старалися закулісово впливати на „полюбовну згоду між дисидентами і католиками“, щоб заспокоїти католиків і ослабити їх ненависть до дисидентів і православних. Йшло, очевидно, до того, щоб дисиденти добровільно відмовились від деяких політичних своїх прав в державі, як: участь в сенаті, право займати становища міністрів, обмежена кількість послів в сеймі і інші. Це „добровільне“ зречення й зафіксоване було в сеймовому трактаті 1773 р. та в окремому акті, як додатку до того трактату, з дня 15 березня 1775 р.

Але самий сейм 1773-75 рр. був скликаний королем на вимогу послів Росії, Пруссії і Австрії в цілі ратифікації сеймом першого поділу Польщі, фактично доконаного вже по договору названих держав між собою 5 серпня 1772 року. Успіхи Росії в першій війні з Турцією (1768-74) дали їй можливість погодитися на проєкт пруського короля Фридриха II перевести частковий поділ Польщі, в чому ніби вбачався єдиний засіб усунення польського неладу. Цю свою здобич названі держави рішили оформити „згодою“ представників шляхти на сеймі, вживши для того і підкупів, і проголошення цього сейму не звичайним, на якому справи повинно було рішати одноголосно, а „сконфедерованим“, на якому справи вирішувались більшістю голосів. Уступки в дисидентському питанні, яке теж займало видне місце на цьому сеймі, мали сприяти погадженню болісної для поляків справи анексії земель їх держави, тим більше, що й католицька Австрія підбивала поляків не поступатися на користь різновірців. Та головна річ для православних після першого поділу Польщі в 1772 році була не в тім, що були зроблені деякі уступки правно-політичного характеру в напрямку обмеження прав православної і дисидентської шляхти, зовсім нечисленною, а в тім, що польська шляхта відчула ослаблення опіки рос. уряду над „одновірною“ людністю в Польщі, над якою, головно на беззахисному селянстві, й почала мститися за політичні невдачі своєї держави (В. Біднов. Ор. сіт., стор. 439-440).

По першому розділі Польщі забрала Росія Східню Білорусь з містами Полоцьком, Витебськом і Могилевом. Для православних, що оставались під Польщею, це означало, що вони втрачали **й останнього православного єпископа в межах Польщі, Могилівського, яким був тоді до того ж славний оборонець православ'я архієпископ Юрій Кониський**. Відсутність православного єпископа в самій Польщі повинна була болісно погіршити стан Православної Церкви в Польщі. Православні українці на Правобережній Україні, хоч і мали офіційну єпископську владу в особі Переяславського єпископа, але перебування його поза межами Польщі позбавляло духовну і правну опіку його над ними майже всякого значення. І дійсно, ми бачимо, як після першого поділу Польщі саме на українські воевідства, Київське і Брацлавське, кинулись польські магнати з підручною їм шляхтою і уніятським духовенством, щоб насаджувати там унію. Офіціали уніятського митрополита Ясона Смогоржевського з польськими військовими відділами роз'їздили по селах, насильно відбирали у православних церкви, православних священників хапали й робили над ними всякі насильства й знущання, а людей посполітих змушували до унії. Активну участь в присилуваннях до унії брали самі магнати через управителів, економів в їх великих маєтках. Так, кн. Йосиф Любомирський в 1775 р. наказав управителям своїх маєтків в Уманській області вигнати православних священників зо всіх його маєтків, а церкви передати уніятській духовній владі. Кн. Александр Любомирський в 1778 р. віддав уніятам православні церкви в своїх Смілянських маєтках на Черкащині. Волинський воевода Сангушко писав в 1782 р. митроп. Смогоржевському, що він в своїх маєтках не дає презенти жодному православному священникові. Гетьман Браницький, що володів величезними маєтками на Білоцерковщині, в 1782 р. всі православні парафії, крім однієї, передав уніятам. В 1773 р. на Правобережній Україні було 1902 православних церкви. Від того часу уніяти, підтримувані польськими панами і їхніми офіціалами, почали церкви віднімати від православних і робили з них уніятські. В яких розмірах йшло це насильство, виказує той факт, що в одному 1776 р. було відібрано у православних 800 церков (Коялович. Історія возсоединенія западно-руських уніатов старих времен. СПб. 1873. Стор. 167-168, 225-26, 232-33).

Рідко хто з польського панства був вільний від такого фанатизму і виступав проти релігійних утисків закріпаченого українського селянства. Таким був, напр., кн. Ксаверій Любомирський, власник Смілянщини, який весною 1782 р. писав переяславському єпископу Іларіону листа з обуренням на безчинства уніятів, що „їздять від села до села і насильно відіймають церкви, викидають православних священників з їх власних хат” та радив владиці писати рос. послу у Варшаві „про всі неправди і насильства, щоб посол вимагав сатисфакції для пошкодованих священників і побу-

джував би власті чинити так, як вимагає того віра, свобода правда” (Ibidem, стор. 225).

Єпископ Іларіон звертався з скаргами до Синоду, який робив свої представлення Колегії закордонних справ, а вона надсилала ті матеріяли послові у Варшаві Штакельбергу, який мало дбав про захист православних, що викликало, після відповідного представлення Синоду, навіть царський рескрипт на ім'я посла в 1782 р. Але, при слабості виконавчої влади в Польщі, тяжко було добратися до винуватих в насильствах на місцях; нові ж представлення рос. посла тільки збуджували далі польський фанатизм.

4. Внутрішнє життя Православної Церкви на українсько-білоруських землях під Польщею у XVIII в.: церковне управління, православні монастирі та їх роля в житті парафій, стан духовенства, духовна освіта.

Тяжкий стан Православної Церкви в Польщі XVIII в. з боку формально-правного, коли православним ступнево відбірались та обмежувались права, виборені в попередні часи XVII ст., а ще більше стан фактичного безправства в переслідуваннях різного роду на місцях з боку католиків і уніятів, — не міг, очевидно, не відбиватися й на внутрішньому житті Церкви, яке не могло в таких умовах нормально розвиватись, а тим більше процвітати.

Великий розстрій в це життя було внесено, як ми вже знаємо, через позбавлення православних ієрархічного очолення на великих просторах Західної й Правобережної України. З явним переходом на унію тайних до того часу уніятів єпископів: Львівського — Йосифа Шумлянського й Перемиського — Інокентія Винницького — та з захопленням Луцької катедри уніятами в 1712 році, православні українці на українських землях під Польщею не мали єпископа на місці аж до падіння Польщі в кінці XVIII в. До першого поділу Польщі в 1772 р. в її межах був тоді єдиний православний єпископ в Могилеві на Білорусі, до якого могли звертатися за духовною опікою й православні з українських земель, хоч було це й тяжко за великою віддаллю від Могилева. Адміністрація одначе православними монастирями й парафіями, поза Білоруською єпархією, в Польщі не належала до Могилевського архієпископа. Навіть і в межах Білоруської єпархії більшість монастирів підлягала не Білоруському архієпископу, а Київському митрополитові.

Київському митрополитові, згідно з договором „Вічного миру” 1686 р. Москви з Польщею, мали б підлягати в порядку церковного управління всі православні єпархії й монастирі, що залишались в Польщі після пілпорядкування Київської митрополії Московському патріархові. Але доля Київського митрополита, як обласного митрополита, скоро виявилась сумною, як про це була у нас мова вище (розд. I, 1). В межах Польщі залишалась, одна-

че, і після захоплення уніятами Перемиської, Львівської і Луцько-Острозької єпархій, крім Білоруської єпархії, ще єпархія митрополіча, Київська. Була це частина Київської митрополічої єпархії, яка так і звалася тоді „заграничною” частиною Київської єпархії, а монастирі православні в Польщі, підлеглі Київському митрополитові, „заграничними” монастирями. Київська митрополіча єпархія і в часах, коли Київ був ще під Польщею, не була по території її одноцілою, була розкидана в польсько-литовській державі, з київською півдня й на півночі до білоруської Віленщини включно; особливо торкалось це підлеглості монастирів не місцевому єпископові, а митрополитові. Управління цими розкиданими частинами митрополічої єпархії, коли сам митрополит і його Київська консисторія, з відходом Києва під Московщину, знаходилась за границями Польсько-Литовської держави, стало справою досить трудною, приймаючи до того ж вороже відношення поляків до православ'я. Отже, виникає звідсіля в церковному управлінні Православної Церкви в Польщі у XVIII в. свого роду хаотичний стан, коли православні змушені шукати собі поради в церковних справах та полагодження цих справ, звертаючись то до Києва, до митрополита, то до Могилівського чи Білоруського єпископа, то врешті до єпископа Переяславського за Дніпром, який став відати православними парафіями в Польщі особливо після того, як Могилів з православною катедрою відійшов по першому поділі Польщі в 1772 р. до Росії. Звертались навіть до сусідніх архиєреїв на південь в Молдавії та Волощині. В р. 1780 на Поділлі з'явився грецький преземський митрополит Євсевій, який проголосив себе уповноваженим від польського короля на управління православними і захист їх від уніятів. Тутешнє православне духовенство і миряни охоче признали ієрархічний авторитет Євсевія, і він візитував парафії, правив архиєрейські служби, поставляв священників і дияконів, розпоряджаючись ніби як в своїй єпархії. Припинилось це його управління, коли Синод Рос. Церкви, довідавшись про чинності митр. Євсевія, завідомив рос. уряд, а цей зробив представлення у Варшаві про видалення Євсевія-грека з Польщі (Коялович М. *Op. cit.*, стор. 172-179).

Факт підпорядкування православних на Поділлі захожому митропол. Євсевію свідчить, оскільки важливою була потреба православних під Польщею в не-уніятському єпископові на місці. З другого боку, самі поляки дуже підозріло ставились до зносин українців і білорусів з заграничними архиєреями, чинили в цих зносінах всякі утруднення. Тому нічого дивного не було в тім, що православні, залишившись після першого поділу Польщі зовсім без свого єпископа в межах Польщі, коли до того ж уніяти посилили в 70-их рр. свою акцію навернення, — православні почали старання про поставлення для них окремого єпископа, який мав би місце свого перебування в самій Польщі. Могилівський архиєпископ Юрій Кониський вже в часі переходу під Росію східньої Білорусі з Могилевом подавав Синоду проєкт, щоб всі православ-

ні церкви й монастирі, які залишаються під Польщею, передати під опіку і в управління Слуцького архимандрита, якого належить поставити в єпископа-вікарія Київського митрополита. Цей проєкт Синодом був зустрінутий доброзичливо, але здійснення його затягнулось, з огляду особливо на протиакцію католиків, на чолі з папським нунцієм Салюццо, і уніятів, що бачили в появі православного єпископа в межах Польщі велику небезпеку для унії. Рос. уряд скористав з випадку, коли Польща і папа звернулись до нього з проською відновити в Полоцьку, який відійшов до Росії теж в 1772 р., уніятську архиєпископську катедру. Уряд годився на просьбу, але під умовою відкриття в Польщі православної архиерейської катедри. Католицьке й уніятське духовенство кинулось з протестами і впливами на короля, щоб король не давав привілея дизунитському єпископу, тільки ж ці протести не осягли цілі.

27 березня 1795 р. виданий був височайший указ Синодові про утворення в областях Польщі православного єпископства у виді коадюторства (вікаріятства) Київської митрополії, з іменуванням єпископа Переяславським і Боришпольським та Слуцького Св.-Троїцького монастиря архимандритом. Київським митрополитом був тоді митроп. Самуїл Миславський. На цю катедру, на підставі рекомендації архиєпископа Кониського, був призначений Синодом слуцький архимандрит Віктор Садковський. **Віктор Садковський**, родом київлянин, вихованець Київської Академії, довгий час, з 1758 р. проходив своє служіння в Православній Церкві в Польщі, будучи учителем і префектом Могилівської Дух. Семінарії, при архиєпископі Юрії Кониському, капеляном при рос. посольській церкві у Варшаві. В листопаді 1783 р. митрополитом Самуїлом Миславським він переведений був до Слуцька на становище архимандрита Слуцького монастиря з призначенням намісником-адміністратором православних монастирів і церков в межах Польщі. 9 червня 1785 р. архимандрит Садковський висвячений був у Києві в єпископа Переяславського і Боришпольського, вікарія Київського митрополита (Переяславська катедра в р. 1785 знову стала вікарною при Київській митрополії), 14 грудня 1785 р. єпископ Віктор Садковський прибув до Слуцька і, відкривши при собі консисторію, розпочав управління розлеглою і невпорядкованою церковно-православною в межах польсько-литовської держави провінцією. Щоб польський уряд не робив перешкод в управлінні новопоставленому єпископові, доручено було рос. послу у Варшаві Штакельбергу повідомити польський уряд про призначення Синодом нового єпископа, з проською видати єпископові, на підставі трактату 1768 р., привілей на управління Церквою. Справа видачі привілея відтягувалась, скільки можливо, що в'язало свободу єпископа у виконанні ним архиєпископських обов'язків, особливо щодо візитацій ним монастирів і парафій. Врешті, після вимог посла Штакельберга, привілей був даний восени

1786 р., після чого єпископ Садковський, з дозволу рос. уряду, присягнув на вірність Річпосполитій 7 травня 1787 р.

Страхи латинського й уніятського духовенства за стан і успіхи унії з появою в польсько-литовських областях православного єпископа мали свою підставу. З організаційною діяльністю єпископа Віктора Садковського, об'їздом ним парафій на українсько-білоруських землях, — почався посеред уніятів рух в користь православія і повернення до віри батьків. „Історик чотирохлітнього (1788-92) польського сейму ксьондз В. Калінка з жалем констатує факт успішної діяльності Садковського в справі повернення уніятів до православної віри. В Київському і Брацлавському воєводствах унія за короткий час втратила 193 церкви (перейшли до православних); немало уніятських священників, не вважаючи на суворість закону, що мав би карати відступників вигнанням за межі Польщі, добровільно переходили на православіє; при цім кн. Ксаверій Любомирський в своїй Смілянщині передав православним значну частину уніятських парафій, а в князя Антонія Яблоновського вся Чигиринщина перейшла на православіє” (В. Біднов, *Op. cit.*, стор. 450). Енергічна діяльність єпископа Садковського, що в часі совпала з підготовкою і початком визначного в історії Польщі 4-літнього сейму, викликала до особи єпископа і положення православія в Польщі велику увагу цього сейму; з другого боку, в таборі латино-уніятському розпочата була велика інтрига проти православного єпископа, яка привела до арешту в 1789 р. і до 3-річного ув'язнення єпископа Віктора Садковського. Але про ці події буде мова в іншому розділі.

У внутрішньому житті Православної Церкви в Польщі, впродовж всього XVIII в., велику роль відігравали **православні монастирі**. В складі цих монастирів, підлеглих Київському митрополитові, знаходились 1) монастирі, що здавна, в XV-XVII вв. існували в Київській митрополічій єпархії, розкиненій на території Польсько-Литовської держави; 2) б. ставропігійні монастирі в різних єпархіях, що були колись під царгородським патріархом, а від часів митроп. Петра Могили знаходилась під наглядом Київського митрополита, як екзарха царгородського патріарха; 3) монастирі так званої митрополічної ставропігії, цебто ті, що безпосередньо підлягали Київському митрополитові, а не місцевому єпархіяльному архиєреєві. Все це були тепер „заграничні” монастирі Київської єпархії. Таких монастирів, що уціліли від унії і залишились незмінно православними в XVII-XVIII вв. до кінця приналежності їх Київській єпархії, було в Речпосполитій 36. Ділились вони на групи: Віленське старшинство, або група литовських монастирів на чолі з Св.-Духовським Віленським монастирем, під наглядом якого було 7 мужеських монастирів і 2 жіночих; Слущька архимандрія, на чолі з Слущьким Св.-Троїцьким монастирем, якому підлягало 5 мужеських монастирів і один жіночий; група білоруських монастирів — 5 мужеських і 2 жіночих, — тут підлеглости старшим монастирям не було; група підля-

ських монастир в: Берестейський св. Симеона, Берестейський Різдівський, Яблочинський св. Онуфрієвський, Більський Миколаївський, Дрогичинський Св. Троїцький і Дрогичинський Преображенський; монастирі Київської України — Мотронинський Св. Троїцький, Пустинно-Медведівський Миколаївський, Пустинно-Жаботинський Онуфріївський, Лебединський Юрївський, Чигиринський Св. Троїцький, Лебединський Миколаївський. При деяких монастирях були ще скити.

„Заграничні” ці монастирі, за винятком Віленського, Слуцького, почасти Пінського і деяких українських, не імпонували зовнішнім своїм видом. Навколо церкви, рідко мурованої, стояли невеликі келії братії, неподалеку знаходились господарські забудовання; все це було огорожене переважно дерев'яним парканом, іноді тином. Були монастирі зовсім бідні, в яких невелика числом була і братія. Виникла в цих, тяжких для православ'я в Польщі часах, і така незвичайна практика, що монастирі підшукували собі ігуменів, які могли б допомогати в потребах монастиреві з власних своїх засобів, бо ж не стало вже впливових православних українських і білоруських шляхетських родів, в минулому щедрих офіродавців на церкви і монастирі. В монастирях були настоятелі ігумени, яких обірала братія і братчики, де було при монастирі братство; тільки Віленський і Слуцький монастирі мали архимандритів, яких призначав Київський митрополит, можливо й з кандидатів, про яких просили братія і братство. Слуцький монастир був ще в патронатстві кн. Радивиля, тому „номінат” на архимандрита від нього мав діставати „презенту”, а до митрополита Радивил надсилав свою згоду на певного кандилата, після чого відбувалось в Києві поставлення на архимандрію того номіната. Київські ченці з вихованців Київської Академії дуже неохоче йшли на ігуменства в „заграничні” монастирі, бо були ті монастирі більше бідні, за православ'я треба було там боротись, отже ігумени з „київських” старались не засиджуватись в „заграничних” монастирях, дивлячись на перебування там, як на заслання. Тільки Віленська і Слуцька архимандрії були винятком, бо тамті церковні становища були часто кроком до єпископства.

Одною з причин, чому православні монастирі в Польщі залишалися під владою Київського митрополита, було те, що давні фундушеві записи на ці монастирі були обумовлені фундаторами їх тим, щоб монастир знаходився під зверхництвом Київського митрополита; ця ж правна підстава існування монастиря відіграла велику роль в судах у випадку захоплення монастиря, чи маєтку його уніятами. Тому й київські митрополити, коли передавали управління деякими монастирями заграничним білоруським архиереям, то робили це в порядку часового доручення, як з тих же головних мотивів і православна єпископія в Польщі, утворена в 1785 р., була відкрита як вікаріятство Київського митрополита. При Київській же консисторії існувало т. зв. „генеральне повеття” (окремий „стіл”), яке відало заграничними монастирями і церква-

ми; що до останніх, то число їх за кордоном в Польщі точно не було відоме навіть київським архиєпископам, як про це видно з донесення Синодові київського архиєпископа Варлаама Вонатовича від 4 червня 1726 р. („Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII-XVIII вв.”. Т. I. Акти по исторіи заграничних монастирей Кіевской епархіи XVII-XVIII вв. Ч. I. Изд. Кіевской Дух. Академії под редакціей проф, свящ. Ф. Тітова. Кіев. 1905. Вступна ст. проф. Тітова.).

Велике значення „заграничних” монастирів для православної людности на українських і білоруських землях під Польщею XVIII віку можна означити в словах: ці монастирі були під ту пору духовними осередками, духовними фортецями для простого православного народу, українського і білоруського, оазами посеред польсько-католицького і уніятського світу. Відпочивав в них душею український православний народ, коли так рідко були вже там православні парафіяльні церкви, не було їх іноді в просторі 100 кілометрів, або стояли закритими в маєтності польського дідича. Монастирі сповнювали тоді функції парафіяльних храмів для селян, позбавлених власної церкви: сюди йшли вони молитись, говіти, виконувати треби.

Монастирі стали мати й певні, приписані до них, парафії, а старші монастирі приймали широку участь в церковному управлінні, при відсутності на місці, як вже була мова про це, належної церковної ієрархії. Так, в управлінні Слуцької архимандрії було у XVIII в. три протополії: Слуцька, що в 1771 р. мала 77 парафіяльних церков, Петриківська, яка мала 10 церков, і Мозирська — 9 церков. Пінський Богоявленський монастир видав трьома протополіями; Пінська — 7 церков, Туровська — 7 церков і Давидгородська — 13 церков. Були духовні соборники священиків. В Слуцьку відбувались вони щорічно в Неділю Всіх Святих, коли священики отримували св. миро. В Слуцькій архимандрії існувало Духовне Правління, головою якого був Слуцький протопоп, але з наказу Слуцького архимандрита Духовне Правління могло судити й самого цього протопопа, свого голову. Не знаємо випадку, щоб Київський митрополит об'їздив з візитацією підлеглі йому заграничні монастирі й парафії в Польщі. Генеральні ревізії міг переводити Слуцький архимандрит, — треба думати, як намісник митрополита; такі ревізії переводив в кінці 1760 р. архимандрит Досифей Галяховський.

При кожному майже з заграничних монастирів існувало церковне братство. Але посеред світських братств майже не було тепер осіб, визначних по освіті чи по ролі їх в громадському житті, як було то в братствах минулого віку. Склад братств, поза братствами при монастирях мійських, де переважно більш свідоме міщанство, — творили люди посполиті, селянство, яке не було в стані вести широку діяльність. Проте, завмірання традицій широкої діяльності давніх православних братств знаходить своє пояснення не тільки в зuboжінні їх інтелектуальними силами і ма-

теріальними засобами, з причини відступлення від переслідуваного в Польщі православія багатьох родів української православної шляхти, але й в узьких поглядах на цю діяльність посеред ігуменів Києва, бо їхні погляди мали своє джерело в оскудінні й нерозумінні духа старожитних українських братств й посеред представників вищої церковної влади. Так, Київський митрополит Тимофій Щербацький в грамоті історичному Віленському Св. Духовському братству 15. IX. 1748 року писав, щоб братство не вмішувалося в розпорядження монастирським добром і не вимишляло церковних церемоній, але „единого тільки звона набоженства прислухувалося” (Ibidem, стор. LXII). Мимо того, братства, як і сестрицтва, що також існували при декотрих заграничних монастирях, були й тепер живим цементом, що **єднав духовенство й чернецтво з народом**, тим більше, що і в складі ченців тепер переважало селянство, так що монастирі можна назвати **народними**: безрідні, вбогі, хворі шукали тут собі притулку.

Заграничні монастирі були школою благочестя для народу. По вбогих сільських церковках не могло бути таких богослужень, як по монастирях, особливо багатших і більших по числу братії. Головно ж, при більших монастирях були „казнодії”, проповідники, часто з вихованців Київської Академії. Український народ надзвичайно любив послухати доброго проповідника; за сотки верстов йшли до монастиря почути відомого проповідника Слова Божого. Ця любов до церковного казання була в українському народі історичною; в часи посиленого наступу на православіє з боку латинства, унії, коли йшла пропаганда й по костелах в панських маєтках й поза костелами, бідний переслідуваний народ жадав почути **слово від свого духовного учителя і в своїй рідній мові**, яке вияснило б йому правду, втішило, скріпило на дусі. „Народ зело (дуже) простий і вбогий, але вельми побожний; коли станеш повчати їх, то слідом тії ж слова в голос промовляють”, — писав случький архимандрит Досифей Галяховський в своєму звіті митрополитові Арсенію Могилянському про навіщення ним „біднішого з бідніших” Яблочинського монастиря на Підляшші. До монастиря ж, як ми бачили, йшов народ за благословенням, збираючись зі зброєю в руках боронити свою віру і свою народність; особливо це треба сказати про українські монастирі, коли в половині XVIII в. Мотронинський Св. Троїцький монастир на Київщині з „царем схизматицьким”, як казали поляки, ігуменом Мельхиседеком став осередком народнього руху по захисту рідної Церкви і чести народньою.

Інститут заграничних монастирів Київської єпархії був пов'язаний в його долі з політичними подіями в дальшій історії Польщі. Коли по першому поділі Польщі в 1772 р. Білорусія відійшла до Росії, а за нею і Білоруський чи Могилівський єпископ, то частина білоруських монастирів залжилась в Могилівській єпархії, а друга частина була підпорядкована Псковському єпископові. З утворенням в 1785 р. православного єпископства в Польщі, як ві-

каріяства Київського митрополита, управління заграничними манастирями було в руках цього єпископа-вікарія. Коли наступив другий поділ Польщі в 1793 р., по якому до Росії відійшли Київщина, Поділля і значна частина Волині, то всі православні манастирі і церкви на цих землях були причислені до новоутвореної тоді єпархії „Мінської, Ізяславської і Брацлавської“, але вже в наступному 1794 р., замість цієї однієї, було утворено Синодом три єпархії: Мінська, Брацлавська (Подільська) і Житомирська (Волинська); манастирі відійшли тоді територіяльно до одної з цих трьох, а інститут „заграничних“ манастирів Київської єпархії перестав існувати.

Стан православного духовенства в Польщі XVIII в. був досить жалюгідний. Ми вже оповіли (IV, 2) про те приниження й всякого роду знущання, які були уділом священників православних та їхніх родин під гнетом безправя й свавільства вибуялої й фанатичної шляхти, панів і підпанків. При такому соціальному положенні православного духовенства трудно сподіватись, щоб кадри його в тодішній Польщі поповнялись людьми освіченими, та й хто дбав би про освіту дітей духовенства, про підготовку кандидатів духовного стану? Не було православних магнатів, заникла українська й білоруська православна шляхта, а зоставшись без помочі шляхетської, підупали зовсім і міщанські братства. Так, турботи про забезпечення Православної Церкви на землях під Польщею освіченим духовенством покладались би на саме духовенство, вбоге й переслідуване та позбавлене православних владик на місці по всіх українських землях під Польщею XVIII стол. Рідко де були тепер на цих землях українські православні друкарні, видавництва, школи. Отже нема нічого дивного в тим, що православне духовенство під Польщею стало зовсім малоосвічене, що було тільки на руку, в наступі на православіє, войовничо настроєним латинству і унії. „Оскільки низько стояла тоді освіта серед православного духовенства, — пише історик, — видно з того, що немало його представників зовсім не вміло писати. Нам доводилося бачити де-які документи кінця XVIII в., на яких менша частина духовних осіб поклала свої підписи, а більша обмежувалась тим, що ставила хрестики. При відсутності добре зорганізованих і як слід поставлених духовних шкіл, не було нічого дивного, що у XVIII ст. кандидати на священників не тільки не вміли писати, але дуже часто були за слабі в науці читання й співу, так що єпископи не завжди відважувались висвячувати таких кандидатів, уникаючи сміху людського й гріху перед Богом. Серед взагалі малоосвіченого духовенства тільки де-які особи, переважно протопопи та ігумени манастирів, відрізнялись своєю вищою освітою, яку здобували в Київській Академії“ (Д-р Євген Сакович. Духовна освіта в Православній Церкві в Польщі в другій половині XVIII в. „Церква і Нарід“ ч. 6 за 1938 р.).

Які ж були всеж такі осередки духовної освіти для православних Польщі у XVIII столітті? Розуміється, що для Правобіч-

ної України під Польщею таким осередком найперше був Київ з давньої Київською Академією. Але помимо вбогого матеріального стаю православного духовенства під Польщею, щоб мало воно спроможність давати довголітню науку своїм дітям за границею в Київській Академії, це джерело освіти було не так легко доступне й з тої причини, що знаходилось воно за границею Польщі. Ми ж знаємо, як ще від часу сеймової конституції 1676 р. „про невізід за кардон людей греко-руської віри” утруднювалась православним подорож поза межі Польщі, що було одним з засобів в релігійній боротьбі унії з православієм. Також за кордоном, хоч і зараз за Дніпром, знаходилась **духовна семінарія в Переяславі** на Полтавщині, заснована в 1738 р. і утримувана на скромні датки самого духовенства; з південної Київщини сюди вигідніше було віддавати дітей в науку, тим більше, що й Переяславський єпископ з половини XVIII в. був офіційним архиєреєм православних церков Правобічної України. В самій Польщі, на Білорусі, залишались, по-перше, **рештки славної колись Віленської братської школи** при Св.-Духовському братському монастирі, для українських земель дуже далекої. Крім того, в Могилеві заснована була в 1759 р. єпископом Юрієм Кониським **духовна семінарія**. Спочатку вона не мала повного курсу, і значення її обмежувалось по суті границями тільки Білоруської єпархії. Крім того, через 12-13 років ця семінарія опинилась разом з катедрою Могилівського архиєпископа в межах Росії з першим поділом Польщі, і зв'язок її з Польщею був порваний.

Більше значення мала **духовна школа в Слуцьку**, при Слуцькому Св.-Троїцькому монастирі. Слуцьк з давніх часів був центром освіти на Білорусі. Єзуїти мали там свою гімназію, кальвіни — семінарію. Єпископ Кониський вважав було, що навіть православна молодь могла б отримувати загальну освіту в кальвінській семінарії, а Слуцька архимандрія, для підготовки кандидатів священства, удержувала б своїм коштом професорів богословія і грецької мови. Отже в Слуцькому монастирі існувала і православна духовна школа, програма якої, як думають, була вищою за науку в звичайних початкових школах, щось відповідне курсу нижчих кляс семінарій; цікаво, що викладались там латинська і російська мови. Слуцький архимандрит Досифей Галяховський (з 1758 р.) допровадив цю школу до доброго стану, але після нього вона стала підупадати. В 1780 р., напр., мала вона тільки одного вчителя, хоч в ній були кляси піітики й риторики. З 1785 р., коли, як знаємо, відкрито було православне єпископство в Слуцьку, наступила велика зміна і в положенні Слуцької духовної школи. Єпископ Віктор Садковський дістав указ Рос. Синоду з дорученням закласти в **Слуцьку духовну семінарію**, на утримання якої з рос. державного скарбу призначено було річно 2000 карбованців, сума, яку тоді звичайно одержували від Синоду всі єпархіальні семінарії. З 1785 р. Слуцька духовна школа й почала перетворюватися на типову духовну семінарію. На початку 1787-88 шк. року

в ній було вже три вчителі, один з яких ув префектом. ле семінарія була бідна на учеників. У вересні 1787 р. налічувалось їх тільки 27. В семінарії не було бурси для семінаристів; замешкували вони приватно, де доведеться; не було й спеціальних приміщень для клас; виклади відбувались в монастирських покоях. Слуцькій консисторії при єпископі Вікторі, який ретельно було взявся за розвиток і поліпшення семінарії, доводилось страшати духовенство різними карами за вперте ухилення від обов'язку давати своїм дітям освіту; були навіть такі кари за це. як заборона священників відправляти служби й треби, або покута на певний час в монастирі. Вступали до семінарії більш-менш акуратно лише діти духовенства з найближчих до Слуцька місцевостей; а з відлеглих протопопій Пінщини — пінської, туровської і давидгородецької — не зголосилось до школи, напр. в 1793 р., ні одного кандидата, хоч дітей духовенства шкільного віку числилось там 21. Впродовж 1789-92 рр., коли єпископ Віктор Садковський був заарештований і відвезений до тюрми у Варшаві, наука в семінарії в Слуцьку не провадилась. Учні розбіглись відразу по домах, де-хто з них подався тоді до Київської Академії. Після другого поділу Польщі в 1793 р., коли утворена була „Мінсько-Ізяславсько-Брацлавська єпархія”, Слуцька семінарія стала називатись Мінською і була перенесена пізніше до Мінська.

Коли вже де-які поліські протопопії скаржились на дальність Слуцької семінарії, щоб возити туди в науку дітей, то тим більше ця натуральна перешкода була причиною, чому, не вважаючи на настирливі й суворі консисторські накази, не було майже семінаристів у Слуцьку з Київщини, Поділля, Волині. Життя вимагало заснування духовної школи для українського духовенства під Польщею на місці. Це зрозумів єпископ Віктор після об'їзду ним українських парафій і монастирів в 1787-88 рр. З його наказу, смілянський протопоп Лука Романовський, що скінчив Київську Академію, відкрив в своїй садибі в містечку Вільшаній в 1788 р. духовну школу, до якої десять священників його протопопії, склавши умову з учителем Гнатом Уляновським, вихованцем Київської Академії, зобов'язались доставчати в науку своїх дітей. Ця Вільшанська духовна школа мала характер підготовчої до Слуцької семінарії, щоб українське духовенство не мало клопоту возити менших дітей аж до Слуцька до нижчих клас. Повідомляючи про відкриття Вільшанської школи, єпископ наказував українському духовенству по других протопопіях організовувати подібні школи в своїх протопопіях, або доставляти своїх дітей до Вільшани. Відкрив негайно таку ж школу в протопопії черкаський протопоп; другі стали посилати дітей до Вільшанської школи, інші, що ближче до Києва, повезли до Києва.

Що торкається виховання молоді в Слуцькій семінарії, то воно провадилось безумовно в російському дусі. Коли гроші на утримання тої семінарії йшли з рос. скарбу, а підручники в російській мові висилались з Московської синодальної друкарні, то

трудно навіть припускати, щоб школа та не провадила руси ікації її учнів; польська мова була в ній як окремий предмет. В добу Чотирьохлітнього Сейму на таку аномалію в польській державі звернено було увагу, і Пінська конгрегація 1791 р., яка занялась справами положення Православної Церкви в Польщі, занялась також і справою духовної освіти для православних. Про це скажемо там, де будемо оповідати про Пінську конгрегацію 1791 року.

5. Чотирьохлітній Сейм (1788-1792) та його зацікавлення положенням Православної Церкви в Польщі. Паніка серед шляхти перед небезпекою хлопського бунту на Україні, ув'язнення єпископа Віктора Садковського і слідча депутація Сейму. Пінська Конгрегація 1791 р. та її постанови про реорганізацію Православної Церкви в Польщі. Відношення Риму й уніятської ієрархії до постанов Конгрегації, прийнятих Сеймом. Справа єп. Садковського. Другий (1793 р.) і третій (1795 р.) розбори Польщі; відновлення православія на Київщині, Поділлі, Волині.

В 1787 р. розпочалась між Росією (в союзі її з Австрією) і Турцією друга війна, яка тягнулась до 1791 р. Користаючи з цього, розпочала також в 1788 р. війну проти Росії Швеція. Поляки відчули в цих обставинах, що Росії тепер не до них, і що вони зможуть в цьому часі подумати й подбати про необхідні реформи, щоб влити нові сили в життя своєї держави, яке йшло до упадку й пережило вже ганьбу першого розбору Польщі сусідами. На політичне пробудження й піднесення в Польщі мав також вплив рух ліберальних освітніх ідей з Заходу та події Великої Французької Революції, що розпочалась в 1789 р. Але поза загальною свідомістю в польській шляхті, що так, як зараз, далі бути не може, — не було одностайності й згоди, що саме треба робити, щоб рятувати підточений державний організм. Ділились на партії навіть самі магнати в поглядах на засоби, якими б можна повернути Польщі втрачене нею значення. Були партії, які і в цей момент продовжували сподіватися підтримки з боку Росії в переведенні реформ, необхідних для скріплення влади в Польській державі. При цьому з Росією належало б, — вважала ця партія (королівська), — заключити союз і допомогти їй у війні з Турцією. До сейму, від якого кожна партія багато очікувала, готувались старанно. Для нас важним є підкреслити, що в публіцистичній літературі того часу перед виборами на сеймиках дуже помітний був вплив ліберальних ідей французької освітньої філософії XVIII в., які не мирились з проявами релігійного фанатизму й гнету в Польщі, віками тут вкоріненого Римом. Дуже бурхливо проходили вибори до сейму.

Чотирьохлітній сейм відкрився 6 жовтня 1788 р. Знаючи, що з захованням „liberum veto”, тобто з вимогою для дійсности постанов тільки одноголосних рішень послів, ні одна партія не змо-

же провести своїх постанов, сейм відразу ув проголошений „генеральною конфедерацією”, бо на сеймі сконфедерованим постанови приймались більшістю голосів. Скоро виявилось, що більшість мала поступова партія, яка називала себе патріотичною (провідниками були — брати Потоцькі, Ігнатій і Станислав, кн. Адам Чарторийський і інші). Ця партія була ворожа Росії, і завдяки їй був прийнятий в сеймі союз з Прусією, король якої в ноті 12 жовтня 1788 р. погоджувався на кардинальні реформи в Польщі та обіцяв свою поміч.

Початок Чотирьохлітнього сейму і панівні настрої в Польщі майже не подавали надії на покращання правного стану православних в Польщі. Можна було навіть думати, що цей сейм не займеться зовсім справою православія, бо ж тепер визнавцями його в Польщі залишались найбільше хлопи, нечисленна і бідна частина міщанства та кілька бідної, без жодних впливів, дрібної шляхти, інтереси якої не цікавили сеймових послів. Але несподівано політичні події змусили поляків дуже багато уваги присвятити питанням Православної Церкви, і Чотирьохлітній Сейм залишив ряд визначних на цей предмет конституцій. Цими подіями були у великих розмірах поширені в 1789 р. чутки про страшну небезпеку хлопського бунту в українських воевідствах, який нагадає уманську різню, жахи коліївщини 20 років тому назад. На якому тлі повстали ці чутки? В основі, очевидно, — ненависть, з причини соціального й релігійного утиску, українського хлопа до польського пана, про яку останній знав і пам'ятав. Сприяючими обставинами для прояву ненависти був перехід російського війська через українські землі під Польщею, для скорочення путі, на південь у новій війні з турками. Пригадали, що й коліївщина була в часі першої російсько-турецької війни, коли російські війська наводнили Україну. Так само закуповували провіант, фураж, для потреб війська в Польщі, з чим зв'язана була поява всяких купців, посередників, маркитантів, які входили в зносини з місцевою людністю, а в очах польської шляхти вони обертались в грізну армію агентів, шпівнів від російського уряду, посланих для підбурення української людности проти поляків. Видне місце й ролю в цій повстанчій заговорщицькій акції уділялось православним ченцям, взагалі духовенству, навіть і українському уніятському, згадуючи особливо ролю в коліївщині ігумена Мотронинського монастиря Мельхиседека. Оповідали, що на Волині, де небезпека бунту представлялась особливо грізною, священники переховують в церковних вівтарях склади зброї для повстанців. Волинська польська шляхта, яка в лютому 1789 р. з'їхалась до Дубна, щоб нарадитись, як відкрити змову селянства і попередити готове підняти повстання, подумалась навіть до того, що це сам король Станислав бажає підняти хлопів, про що й домовився з Катериною II (В. Біднов. *Op. cit.*, стор. 465).

Ці поголоски про підготовку бунту, підкріплені донесеннями самих воеводів з місць, не могли не хвилювати сейм, а за ним і

цілу Варшаву. В квітні 1789 р. сейм прийняв конституцію „про забезпечення громадського спокою”. В ній, що торкалося „дизунитського”, себто православного, духовенства, то король наказував, найперше, щоб все воно присягнуло перед гродським чи земським судом на вірність королю і Речіпосполитій (бо „в дизунитським обряді досі такого звичаю не було”); далі, щоб „в молитвах і при богослуженні воно не поминало нікого з заграничних монархів чи князів, а тільки нас, короля Августа-Станислава”. . . За невиконання цього слідувало позбавлення бенефіцій й видалення поза границі держави. Між тим на місцях підозріння та доноси на окремих осіб повели до масових арештів, допитів і розправ над невинними жертвами. Навіть уніятський луцький єпископ Левинський був запідозрений шляхтою в тім, що підбурював ніби селян до бунту проти дідичів. Тим більше не міг залишитися на боці православний єпископ Віктор Садковський, енергійна діяльність якого в боротьбі із унією вже перед тим витворила опінію про нього посеред шляхти, як про агента російського уряду. Тепер, за чутками у Варшаві, дизунитський єпископ Садковський був, разом з підлеглим йому православним духовенством, головним винуватцем бунтівничих настроїв і підготовки до бунту хлопів. Ряд скарг на Садковського надійшов до сейму з Слущька. 21 квітня 1789 р. сейм постановив арештувати єпископа Садковського і перепровадити його до Варшави для допиту в справі обвинувачень його, одержаних в сеймі.

Але арештований був єп. Садковський ще до сеймової постанови, 18 квітня, коли повертав до Слущька з Грозовського монастиря. По дорозі настигло його 40 кавалеристів і завезли його до Радивилівського замку в Несвіжу. Після того було ще арештовано ігумена Кипріяна Островського, слущького протопопа Іоана, священників Симоновича і Обонського, ігумена Медведівського монастиря Вісаріона, дворецького архиерейського дому Олексія Чернявського і інш. В кінці травня 1789 р. єп. Садковського з іншими арештованими, під караулом, привезено було до Варшави, де, по дорозі від Праги до центру Варшави, до приміщення військової комісії, провели їх посеред великого натовпу сфанатизованих людей, які знущалися над арештованим духовенством на різні способи та викрикували домагання про негайну страту арештованих. Після місячного перебування в камерах військової комісії, єпископа і з ним арештованих перевезли до військової тюрми на краю Варшави.

Для розсліду справи підготовки хлопського бунту і участі в цьому єпископа Садковського з духовенством сейм призначив окрему депутацію, в склад якої увійшло три сенатори й дев'ять послів сейму. Ніяких доказів того, щоб єп. Садковський намовляв селян бити панів, депутація не знайшла в паперах єпископа й в привезеному до Варшави архіві його консисторії, сконфіскованих в Слущьку. Іншою справою, а не „бунтом”, були вражені при цьому сенатори й послі — члени депутації: для них відкриттям

було те, що в Польщі існувала цла православна єпарх я, єпископ якої підлягає Російському Синодові в Петербурзі, з ним листується, від нього одержує всякі інструкції, розпорядження, вказівки. Всі височайші укази, які в церковних справах видавались в Росії, отримував і Садковський для розіслання по православних церквах в Польщі. В цьому нічого не було дивного, раз Православна Церква в Польщі підлягала від 1686 р. через Київського митрополита Російській Церкві. Але Синод надсилав, а єпископ Садковський розсилав по церквах і маніфести цариці про молитви за богослужбами про дарування перемоги над турками, про вдячні молебні з нагоди перемоги росіян під Очаковом, також з нагоди народження в Росії великої княжни і т. п. Це вже були акти, що мали політичний характер, зв'язані з певною державною приналежністю пастви. З відома і розпорядження єп. Садковського, розсилались по церквах друковані в Москві книги „Сокращенный (скорочений) Катихизис“, в якому уміщена була священницька присяга з клятвою на вірність російській цариці; також — „О победе на супостати“ („Про перемогу над ворогами“). — (Архив Ю.-З. Рос. ч. III. т. V, стор. 26-28).

26 березня 1790 р. сеймова депутація, після року майже від отримання свого доручення, представила сеймові справоздання про свою діяльність. Єпископа Садковського признала вона винуватим в державній зраді, за яку має відповідати перед судом. Але про „бунти“ і про підбурення до бунтів депутація не пише: вся увага її звернена на зроблене нею відкриття тої аномалії, що в Польщі є православний єпископ, який не є підпорядкований польському урядові, а залежний від Росії. Цей факт і є джерелом усяких бунтів і замахів на цілість Речіпосполитої. Таким же джерелом являється і опіка Росії над дизунитами і дисидентами, забезпечена трактатами, що на них погодилася на своє нещастя сама Польща. На думку депутації, цю опіку треба усунути, і **чужоземну гарантію приналежних в державі не-католикам прав замінити гарантією власного короля і уряду Речіпосполитої.** Депутація запропонувала Чотирьохлітньому Сейму: 1) проголосити в Польщі свободу релігії і обрядів; 2) гарантувати дисидентам і православним опіку польського уряду; 3) заборонити їм шукати опіки поза своєю вітчизною; 4) православним дати церковну владу, у формі синодальної чи єпископської, тільки щоб не мала вона жодного відношення до Росії. А для того треба завести для тих же православних на державні кошти семінарії, удержання яких не буде тяжким, порівнюючи з тими бідами, від яких вони збережуть вітчизну. Сейм, великою більшістю 123 проти 13, прийняв ці пропозиції депутації, **не вважаючи на розпучливі протести римо-католицького духовенства.**

Сеймові маршали звернулись 13 квітня 1790 р. з універсалом до всієї людности Польщі, в якому від імени короля і сконфедерованих станів проголошують релігійну свободу в державі та признають, що в наслідок релігійного фанатизму Польщі довелось ба-

гато пролити крові, і що доки просвіта не переможе забобонів, фанатизм не перестане шукати для себе засобів, а тому й не може бути певного довірря до урядової опіки. Маршали звертаються в універсалі до духовенства християнських церков, аби повчало людність, що „роз'єднана в релігії, вона повинна бути зв'язана любов'ю до вітчизни, любити взаємно один одного, жити в згоді, щоб не боятися за своє і бути страшним для чужих”. Універсал кінчався заповненням, що з проголошенням релігійної свободи усунене буде джерело нещастя і знищені ті пружини, що під покришкою релігії володіли темними умами.

Після прийняття сеймом справоздання слідчої депутації, польський уряд зайнявся організацією Православної Церкви в Польщі, щоб була вона незалежна в своєму управлінні від Російського Синоду. Найперше, уряд признав для Польщі корисним, щоб православні в ній були повернені „до їх першої столиці”, себто знаходились знову в канонічній юрисдикції Царгородського патріарха. В цій справі польський посол в Турції звернувся до турецької влади й до Царгородського патріарха. У висліді переговорів вже в листопаді 1790 р. патріарх звернувся до православних в Польщі з посланням, яке відповідало бажанням і інтересам польського уряду. „З великим здивуванням, — писав патріарх, — довідався я, що ваші духовні начальники принесли присягу бути слухняними чужій державі і виконували такі розпорядження, які явно мали за ціль підбурення народу до непослуху й повстання проти правної влади, до заколоту в житті власної батьківщини”. . . (W. Smolenski. Ostatni rok sejmu Wielkiego. Krakow. 1897. Стор. 83-84). 9 жовтня 1790 р. сеймові маршали видали новий універсал щодо греко-східного визнання. В універсалі наказувалось до дня 1 грудня вибрати і прислати до Варшави повноважних делегатів для опрацювання проекту нового статуту православія в Польщі. По силі цього універсалу, в Слуцьку, Бересті й на Україні відбулися соборчики, на яких і вибрано було таких делегатів. Ними були — ігумен Більського монастиря Сава Пальмовський, ігумен Дятловицького монастиря Мелетій Бувайло-Лесницький, керуючий Віленською архимандрією Сильвестр Бутлай; священники: Петелькевич Данило і Солоневич Симон; шляхтич Панько Іликевич-Корбут і три міщанина: Федір Линевич, Микола Даданій і Юрій Земкович.

15 грудня 1790 р. сейм ухвалив конституцію, згідно з якою покликано було до праці, в складі шости послів сейму і трьох сенаторів, „депутацію для уложення проекту відносно православних”; депутація розпочала працю з участю названих вище представників від „грецького корпусу” (православних) в Польщі. На початку березня 1791 р. представники Православної Церкви склали заяву сеймові про необхідність встановлення церковного управління їхньої Церкви в Польщі, яке було б згідне з духом релігії, з канонами і звичаями Східної Православної Церкви, а також з законами краю. Представили вони й те, що зараз Православна Цер-

ква в Польщі залишилась, як замкнено єпископа Садковського, без верхньої влади, від чого терпить вона великі невігоди, бо ж нема духовного суду і внутрішнього в Церкві спокою. Про теж саме доповіла сеймові і його, згадана вище, депутація для уложення проєкта щодо організації православія.

Сейм, конституцією 5 березня 1791 р., внаслідок згаданих заяв і донесень, доручав маршалам сеймовим видати окружні листи всім православним монастирям, архимандріям, протопоп'ям і парафіяльним церквам Речіпосполитої з дозволом зібрати 15 травня 1791 р. в місті Пінську генеральну конгрегацію, по нашому — церковний собор, якого давно-давно вже не мали православні українці й білоруси. Представники православія, що працювали з сеймовою депутацією, розіслали 31 березня 1791 р. універсал, в якому дають православним громадам, братствам і монастирям звіт з своєї діяльності у Варшаві та повідомляють про скликання собору в Пінську з делегатів духовенства і всіх православних; від громад і братств, від чорного і білого духовенства, від світських як шляхетського, так і міщанського — станів. Універсал закликає, з огляду на доброзичливе ставлення уряду до православія, відправити по всіх церквах урочисті молебні за здоров'я короля та за стан Речіпосполитої, що прийняли під свою опіку Православну Церкву. Після молебня церкви й монастирі та братства „вільними голосами” повинні вибрати делегатами на собор найбільш достойних осіб з-посеред чернецтва й білого духовенства та світських, людей освічених, „знаючих канони святих соборів і закони держави”. Усі делегати мають бути наділені інструкціями та повноваженнями, привезти з собою стислі описи стану церков і церковних маєтків, коли й ким були вони фундовані, які втрачені, а також дані про кількість парафіян, духовних осіб, вдів і сиріт по духовенстві і інші. Кошти по утриманню делегатів мали оплачувати установи, які їх посилають. В універсалі закликувалось також добровільними пожертвами покрити видатки представників православія, які до цього часу працювали у Варшаві, діючи там не в ім'я особистих інтересів, а для добра Східньої Православної Церкви в Польщі.

Термін відкриття Пінської конгрегації скоро був перенесений сеймом з 15 травня на 15 червня 1791 р., а то з причини, що віддалені від Пінська українські монастирі й протопопі не могли прислати своїх делегатів на 15 травня. Король, по згоді з сеймом, призначив на конгрегацію представниками від уряду чотирьох комісарів. Були ними: від Корони — сандомирський посол Кохановський і генерал Подольських земель князь Чарторийський; від Литви — троцький посол Залеський і пінський посол Бутримович. На 15 червня прибули до Пінська обрані на місцях члени церковного собору, в складі яких було 24 члени чорного духовенства, 21 — білого і 51 мирян, з них — 19 шляхтичів, а решта міщани; разом явилось 96 делегатів від духовенства, шляхти, міщанства, архимандрій, монастирів, протопопій, парафіяльних церков, братств і церковних громад Православної Церкви в Польщі. Але, крім пра-

вославних, з'явилися на конгрегацію й католики, як — генерал інспектор військ великого князівства Литовського Грабовський, члени цивільно-військової комісії Пінського повіту, багато польських дідичів і урядовців того ж повіту; навіть прибули уніятські єпископи: пінський Йоаким Дашкевич-Горбацький і його коадютор, єпископ туровський Булгак (W. Smolensky. Op. cit., стор. 86). Очевидно, що не з цікавості тільки ці особи всі з'явилися: присутність їх на відкритті православного собору мала б надати урочистий характер цій історичній події та переконувати вимучених в довгих роках переслідувань православних про щирість замірів теперішнього уряду поставити Православну Церкву в новий стан правного й незалежного існування. З урядових комісарів на відкриття конгрегації прибув тільки посол Сандомирського воевідства Кохановський Михайл, який і відкрив 15 червня засідання конгрегації в Пінську в церкві Богоявлення Господнього. Кохановський і надлі залишився головним речником з боку уряду по зреалізуванню ідеї, в суті речі, церковної автокефалії **Православної Церкви в Польщі**.

Після відкриття конгрегації пленарні засідання її були відкриті до кінця червня, а на окремих комісійних конференціях розпочалась праця по легалізації повноважень делегатів, вибору директора, асесорів, по підготовці проектів організації церковного устрою для розгляду їх на генеральній конференції. Директором конгрегації, іншими словами головою собору, обрано було архимандрита старшого на Україні Мотронинського монастиря **Іринарха Балановського**.

Після підготовки всіх потрібних матеріалів, пленарні засідання Пінської Конгрегації відбулись 1 і 2 липня 1791 р. Найперше була висловлена конгрегацією подяка королеві і станам Речіпосполитої за проявлену опіку в справі унормування положення Православної Церкви в Польщі. Далі члени конгрегації склали заяву своєї вірності і послушенства законові та своєю присягою прирікли захищати батьківщину від небезпек зовнішніх і неспокою внутрішнього та ухилитися від всякої чужоземної залежності (W. Smolensky. Op. cit., стор. 86). Після цього були розглянені і загальним та одногосним рішенням собору прийняті **правила про устрій Православної Церкви в Польщі**, які були укладені в 11 артикулах, поділених кожний на кілька параграфів.

Головні засади статуту нашої Церкви в Польщі, прийняті Пінським Собором 1791 р., були наступні. 1. Ієрархія Східньої Православної Церкви в Польщі обов'язана бути в **духовній залежності** від Царгородського патріярха, який має поставити тепер архієпископа і єпископів названої Церкви; в дальшому часі, до патріяршої царгородської катедри ієрархія ця звертається тільки в справах чи питаннях, що відносяться до догматичної науки Православної Церкви. — 2. Генеральна конгрегація, або **„Національний собор православних церков королівства Польського і великого князівства Литовського“** збирається кожних 4 роки. Склад йо-

го: увесь єпископат, старші архимандрити і асесори головної консисторії та делегати духовні і світські, обрані єпархіяльними конгрегаціями (єпарх. соборами). Національному соборові прислуговує право: а) обрання архієпископа і єпископів, які висвячуються власними ієрархами по згоді державної влади на обраних кандидатів; б) обрання й поставлення архимандритів; в) вищого апеляційного церковного суду; г) контролі чинностей головної консисторії; д) інших всяких розпоряджень, що торкаються життя Церкви. Усі справи віри і богослужбових обрядів рішають на соборі тільки духовні особи на підставі канонів 7 Вселенських соборів, а справи, що торкаються економії, доброго порядку і управління фондушами, рішаються спільно з делегатами і асесорами стану цивільного, більшістю голосів. — 3. Національний Синод Церкви, як постійно діючий церковно-адміністративний орган, має бути в складі архієпископа, на правах обласного митрополита, як голови Церкви, і трьох єпархіяльних єпископів. Національний Синод управляє Церквою на підставі канонічних правил і загальних постанов 7 соборів, не дозволяє собі апеляції в церковно-адміністративних справах де-будь поза межами Речіпосполитої, все остаточ-но вирішуючи постановами свого Національного Синоду. — 4. При архієпископі існує генеральна чи головна консисторія в складі 12 осіб, по три особи від чернецтва, білого духовенства, шляхецтва і міщанства (останні дві категорії представників не мають голосу в питаннях віри і обрядів). — 5. Єпархіями управляють єпископи (крім архієпископа. Мало єпископів бути три, здікля треба думати, що намічалось 4 православних єпархій в Польщі.) При них були єпархіяльні консисторії, як постійний адміністративний орган. Членів консисторії обірали єпархіяльні конгрегації, чи собори, до яких належала також ревізія чинностей консисторії. — 6. Кожна єпархія мала бути поділена на деканати чи протопопії, в яких духовне правління складалось з протопопа (доживотне становище по виборах), його намісника, двох священників з-посеред парафіяльного духовенства, асесора і писаря (два останніх з шляхти або міщанства). Що чотири роки в протопопіях мають відбуватися свої деканальні конгрегації. — 7. Діловодство в органах церковного управління повинно було провадитися в двох мовах: в польській і руській (українській); якщо в одній, то тільки в польській. — 8. В кожній парафії повинна бути школа для дітей парафіян під наглядом протопопа, місцевого настоятеля і старших братчиків, а вчителями мали бути дячки, що вміють читати по-польському й по-руському, або й не дячки, на утримання яких мусіла бути відповідна складчина посеред парафіян. При кожній парафіяльній церкві повинен бути також шпиталь (притулок) для утримання найбідніших з парафіян.

Схваливши правила нового устрою Православної Церкви в Польщі, Пінський собор обрав членів головної консисторії, часовим місцем осідку якої мав бути Пінськ. Першим асесором консисторії, який до поставлення ієрархії мав виконувати функції й

предсідника консисторії, був обраний ігумен **більського монастиря на Підляшші Сава Пальмовський**. 2 липня 1791 р. обрана генеральна консисторія, в присутності сеймових комісарів, в урочистому зібранні всіх членів конгрегації та численних гостей, склала присягу по формі, відчитаній комісаром Кохановським. Після цього Пінська конгрегація була закрита. Постанови її пішли на затвердження сейму, але консисторія, не чекаючи на сеймову конституцію, вже 6 липня почала свої чинності по управлінню Церквою, яка з арештом єпископа Садковського не мала в Польщі ні зверхньої влади, ні єпископа. 8 липня консисторія надіслала всьому православному духовенству в Речіпосполитій універсал з повідомленням про все, що сталося в Пінську, та з наказом відправити по церквах урочисті всенічні, літургію та молебень з співом „Тебе Бога хвалимо” і церковними дзвонами за шасливе правління короля Станіслава Августа. Другого дня розіслано було консисторією нову форму моління по церквах за духовну і світську владу та наказано негайно надіслати до консисторії книжки „Сокращенный катихизис” і „Про перемогу над супостатами”, розіслані при єп. Садковському.

В історичній оцінці акту Пінської конгрегації 1791 р. в житті нашої Церкви повинно, на нашу думку, підкреслити наступне — 1) постанови цього Пінського собору з прийнятими на ньому правилами устрою Православної Українсько-Білоруської Церкви під Польщею свідчили про те, що, не вважаючи на столітнє вже перебування нашої Церкви в складі Російської Церкви, де, при системі цезарепапізму, соборного життя Церкви зовсім не стало, — в свідомості церковній наших прадідів, духовенства і вірних православні засади соборності і виборності в устрої церковному збереглися, і при тому — в традиційному застосованні цих засад у нас, під чим розуміємо не порушення, а одночасне заховання при цих засадах прав Боговстановленої у Вселенській Церкві ієрархії (І. Власовський. Як відбувались собори в давній Українській Православній Церкві. Нью-Йорк. 1954). 2. Пінська конгрегація, постановляючи в правилах (арт. 1), що „головне національно-церковне управління греко-східного неуніятського обряду в Польщі, в складі архієпископа і трьох єпископів, буде управляти Церквою на підставі канонів 7 Вселенських соборів, ні в чому німало не відносячись до чужокрайових митрополитів чи до інших національних синодів, і тільки в ділах, що торкаються догматів віри, звертаючись до патріяршої царгородської катедри”, — **проголосувала по суті, наразі pro fero interno, автокефалію Православної Церкви в Польщі**. Знавці канонів Вселенської Православної Церкви керували цією справою, встановлюючи необхідну для признання автокефалії Церкви в Православному світі власну ієрархію і при тім в кількості чотирьох єпископів, цілком достатній для незалежного внутрішнього життя Церкви і канонічного в ній ієрархічного преемства.

Коли у відродженій, після 1-ої світової війни, Польщі розв'язувалась проблема православля і положення Православної Церкви знов на землях українських і білоруських, які попали під Польщу, то якраз Пінський собор 1791 р. з його ідеями церковного устрою послужив польському урядові з одного боку атутом, як, мовляв, добре дбала польська влада в минулому про Українську Церкву, — з другого ж боку, і гаслом, в якому напрямку треба повести праці по організації життя Православної Церкви у відродженій Речіпосполитій. Тому й грамота Президента Речіпосполитої з дня 30 травня 1930 р. про скликання собору Православної Церкви в Польщі (собор цей так і не був скликаний) зв'язувала наші соборні традиції з останнім Пінським собором 1791 р., коли вони були перервані (Росією), а тепер прийшов час їх відновити.

Не випадало, розуміється, при цьому згадувати всього того, що перенесла Православна Церква під Польщею у XVIII в. і раніше до Пінської конгрегації, а рівно ж замовчувано й те, як зустрінуті були постанови Пінської конгрегації в тих часах латинським і уніятським духовенством, а під їхнім впливом і ревними католиками світськими. З Риму писали до Варшави: 1) не допустимо, щоб в католицькій державі чуже віровизнання користало з тих же прав, що й пануюча релігія; 2) уступки православію можуть мати тяжкі наслідки для пануючої релігії, яка буде поволі слабнути та яку постараються остаточно знищити; 3) навіть з мотивів політичних не вільно давати дизунітам більших прав в Польщі, бо вони в кожній хвилі можуть порушити спокій в державі та будуть зняряддям в руках Росії, яка хоче зробити Польщу своєю провінцією. Папський нунцій у Варшаві передав 14 вересня 1791 р. королю ноту Ватикана з домаганням не давати таких прав православним. Король відповів нунцію, що справа зайшла вже далеко, щоб її назад потягнути, та й ведуть цю справу люди поважні, які не захотять її залишити. Нунцієві наказано було з Риму зробити єдину, як треба буде, уступку: погодитися, щоб у православних був тільки один єпископ, і щоб все залишилось по старому (В. Біднов. *Op. cit.*, стор. 494).

Спротив Риму, за ним і польського католицького духовенства, будоражив і польське католицьке громадянство та підіймав його проти утворення в Польщі православної незалежної ієрархії. Уніятський митрополит Росточський зібрав в Бересті уніятське духовенство, звідкіля воно послало королеві Станіславу Августу просьбу не заводити православної ієрархії по постановах Пінської конгрегації, бо ж для дизунітів в Польщі, з огляду вже на число їх, зовсім не потрібно стільки єпископів, які можуть тільки заколотити переводити в нашій батьківщині Польщі. Інші вважали, що нова проаславна ієрархія буде тільки, як робили це архимандрит Яворський і єп. Садковський, підбурювати православних, щоб вимордовували вони шляхту, а тому настоювали, що найкраще буде, коли цілком вигнати з України православних ченців і священників та завести скрізь унію (W. Smolensky. *Op. cit.*, стор. 401).

З огляду на поширене в колах польського духовенства і громадянства незадоволення, польський сейм не поспішав з розглядом на пленумі сейму постанов Пінської конгрегації, під тим претекстом, що й справа єп. Садковського ще не скінчена. В часі ж Пінської конгрегації положення Садковського і других ув'язнених з ним було поліпшено: їх перевезли до Литовських казарм на березі Висли, проти Лазенок, дали світле приміщення з видом на річку і королівський палац в Лазенках, посадовили по два, по три після двохрічної розлуки; єпископ продовжував сидіти в однієї ночі. (Прот. П. Ф. Николаевский. Матеріали к історії трохлітнього заключення православного єпископа Віктора Садковського в польських тюрмах. СПб, 1892).

Тільки в травні 1792 р., коли й слідча сеймова комісія скінчила своє „екзаменування“ єпископа Садковського та його „союзників“, сейм почав розглядати „дизунітське питання“. 16 травня посол Кохановський, комісар від уряду на Пінській конгрегації, доповів сейму про постанови конгрегації, а 21 травня було обговорення в сеймовому засіданні його доповіді. Протигвники поширення прав дизунітів, на чолі з холмським єпископом Старчевським, рішучо виступали проти утворення православної ієрархії, погоджуючись, щоб був один православний єпископ, не підлеглий заграничному (російському) урядові. Кохановський завзято боронив постанови Пінської конгрегації, доводячи, що православні не можуть задовольнитися одним єпископом, бо ж, у випадку його смерті, не буде кому висвятити нового, а для висвяти потрібуються три або два єпископи, а вибраний для авторитету його затверджується архиєпископом чи митрополитом; тому православні змушені будуть шукати за духовним своїм начальством за границею, а це небезпечно для вітчизни. Сейм пішов за мотивами Кохановського і більшістю голосів (123 проти 13) прийняв постанови Пінської конгрегації, в своїй конституції ухваливши апробувати „форму церковного управління“, вироблену в минулому 1791 р. на генеральній конгрегації в Пінську, уповноваженими греко-не-уніятами. Що ж торкалось забезпечення церковних фондів, то в тій же конституції було прийнято, щоб „всі маєтки і фондушеві суми, церкви й монастирі, які фактично знаходяться в посіданні неуніятів, непорушно залишались за ними; ті ж фондушеві маєтки і церкви, що приєднані до унії, ніколи не повертались би до неуніятів“ (В. Біднов. *Op. cit.*, стор. 497). Іншими словами, за православними закріплювались ті церкви і монастирі з маєтками, які були у них в 1792 р., усе ж те, що віднято було у православних впродовж XVIII в., залишалось в руках уніятів. Православному архиєпископу на правах митрополита не було також предоставлено сенаторського крісла, тоді як уніятський митрополит Ростоцький вже засідав в сенаті з католицькими єпископами.

Ствердивши постанови Пінської конгрегації, сейм поспішив скінчити й справу єп. Віктора Садковського та інших в'язнів з ним. Деклярацією сейму з дня 31 травня 1792 р. було проголошено

щодо „обвинувачених в бунті осіб” — 1) ігумен Кипріян Островський, консисторські урядовці: Скуловський і Барщевський та келейник єпископа Л. Копистенський признані були невинними і по трьох роках тюрми звільнені; 2) случький протопоп Йоан Білозор, священники: І. Облонський, І. Барановський, Г. Раславський, Ф. Шоткович, В. Бирукович, протопоп Давидовський, дяк К. Козакевич, хоч не вільні цілком від підозрінь їх, але з уваги на довге перебування їх в тюрмі, відсилаються під караулом до головної консисторії в Пінську, де, після запряження на вірність Речіпосполитій, відпускались на волю, за порукою консисторії; 3) єпископ Віктор Садковський, ігумен Вісаріон, священник С. Симонівич і економ архиер. дому А. Чернявський признані головними змовниками, яких ухвалено затримати під арештом до суду, що має відбутися в часах більш спокійних (В. Біднов. *Op. cit.*, стор. 497-98).

Єпископ Садковський та ігумен Вісаріон були одвезені в Ченстоховську фортецю, де пробули місяць, але ледве не померли там в суворому й антисанітарному заточенні. В цих часах Росія, замирившись по другій війні з Турцією вигідним для себе договором в Яссах 29 грудня 1791 р., зайнялась знову польськими справами, і перед літом 1792 р. її військами були фактично заняті області Київська, Подільська, Мінська, Віленська. Тепер, коли рос. військо стояло під Варшавою, посол Булгаков поставив вимогу негайного звільнення єпископа Садковського і других, що й було зроблене розпорядженням королівським від 19 липня 1792 р. До березня 1793 р. єпископ Садковський залишався у Варшаві, поволи приходячи до здоров'я, а в березні отримавши від короля оправдуючий вердикт, а від рос. Синоду інструкції, приїхав до Слуцька, де була йому урочиста зустріч в соборі з привітальною промовою ігумена Кипріяна Островського. Залишаючись архимандритом Слуцького манастиря і коадьютором Київського митрополита, єп. Садковський дістав тепер новий титул архиєпископа Мінського, багато працював для відновлення православ'я, а 13 травня 1796 р. був переведений на Чернігівську катедру, де й упокоївся 11 листопада 1803 р.

Доля Пінської конгрегації та її постанов про незалежність і реорганізацію управління Православної Церкви в Польщі була тісно зв'язана з долею Конституції 3 травня 1791 р. Речіпосполитої Польської, яка Конституція була вироблена і переведена на Чотирьохлітнім сеймі найбільш гарячими прихильниками корінних реформ для спасіння польської держави. Але ж цій патріотичній партії реформ в Польщі вже не суджено було відродити Польщу. З одного боку, зовсім не входило це в плани сусідніх держав, а з другого, і в самій Польщі було багато протиників Конституції 3 мая, для яких небажана була, між іншими побудками, й релігійна свобода, проголошена тією Конституцією в словах: „Тому, що наша віра свята наказує нам любити ближніх наших, ми повинні всім людям, якого б то не було віровизнання, дати спокій у вірі

державну опіку; отже забезпечуємо в польських краях свободу всіх обрядів і релігій, згідно з державними законами”.

Консервативні кола польського магнатства і шляхти утворили в Торговицях конфедерацію для захисту порушених новою Конституцією прав і звернулись за поміччю до Катерини II, яка ще в 1768 р. гарантувала недоторканість польського державного устрою. Було це тільки на руку сусідам, і Катерина II з пруським королем Фридрихом-Вільгельмом II в згоді виступили проти „революційного” руху в сусідстві їх держав. Рос. війська вступили в Польщу і заняли Варшаву „з огляду на невідступні просьби багатьох поляків, визначних по походженню, сану й патріотичним цнотам, що бажають відновити старожитню свободу й незалежність своєї батьківщини”. Пруські війська увійшли в західні провінції Польщі. „Револуційний” сейм було розігнано, Конституцію 3 травня скасовано; в Гродні скликано новий сейм, який мовчазно погодився на другий поділ Польщі р. 1793. Росія дістала тепер Київщину, Поділля, значну часть Волині й Західню Білорусь, тобто майже всі області, де ще посеред уніятства уціліло й православіє. Очевидно, що головна консисторія в Пінську, згідно з постановами Пінської конгрегації обрана, була вже нечинна, і церковне управління в тих областях вернулось до російського Синоду, який утворив нові епархії, про що була вже мова вище.

Цілком в р. 1793 обкромлена Польща не проіснувала довго. Польські патріоти в році 1794 підняли проти короля і уряду повстання під проводом ген. Косцюшка, яке було подавлене, після чого наступив третій поділ Польщі в 1795 р. Польща була тоді викреслена з листи європейських держав.

На українсько-білоруських землях, прилучених до Росії з другим поділом Польщі в р. 1793, утворено було Російським урядом три губернії — Мінська, Ізяславська (від міста Заслава на Волині; в 1796 переіменована була на Волинську) і Брацлавська (Поділля; 1 травня 1795 р. була поділена на дві — Брацлавську і Кам'янець-Подільську). На території цих трьох губерній відкрита була **одна епархія**, що звалася „**Мінсько-Ізяславсько-Брацлавською**”. Архієпископ Віктор Садковський, що по визволенні з польської в'язниці керував цією епархією, мав в ній в 1793 р. церков 329, а духовенства по ревізії 1794 р. — „протопопів, попів, протодияконів, дияконів та іподияконів” — 148, заштатних — 12, „служачих дячків” 205 (С. Рункевич. Історія Минской архієпископії. стор. 166). Територіяльно дуже розлегла епархія мала, як бачимо, зовсім небагато церков, і ще менше православного духовенства; впродовж XVIII століття насильно впроваджувана по панських маєтках унія поглинула багато жертв посеред української й білоруської православної людности.

Але ж треба було очікувати, що посеред цієї ж людности, з переміною католицької влади на православну в державі, розпочнеться рух за поверненням до православної віри батьків і праді-

дів. Дійсно, через де-який час, люди, що очікували уло духовної опіки для себе зверху, яка, однак, скоро не приходила, — самі подають про себе голос: парафії висилають до архієп. Віктора православних кандидатів для поставлення в священники замість уніятських полів, „наси́льством і супроти бажання народу від уніятської влади насланих”; з'являлись також до владики і самі уніятські овященники, що були православними, чи мали батьків православних, і від себе та від парафіян просили прийняти їх в „благочестя” і парафію причислити до православної єпархії. Очікувалось, що в приєднаних від Польщі областях може вернутися до 4000 уніятських парафій в Православну Церкву, а церковно-адміністраційний апарат з однією єпархією не був готовий до того.

Головна річ була в тім, що російська світська влада, яка впродовж століття, як ми знаємо, на підставі Вічного миру з Польщею 1686 р. і пізніших актів, виступала як захисник прав православної людности (і взагалі дисидентів) в Польщі, вмішуючись під цим претекстом у внутрішнє життя Польщі, тепер, як Польщу поділили вже, — не давала вказівок, що має робити духовна влада, а також і світська, у випадку масового руху людности з унії в православ'є. Що було причиною цього невіразного становища уряду Катерини II до законних прагнень української людности, стомленої в накинутій унії, вернутися до віри батьків і з'єднатися з Православною Церквою? Тим більше, що таке прагнення йшло, здавалось, і по лінії політики об'єднання народностей Росії за допомогою також однієї віри? Пояснення цього становища історики цілком слушно вбачають в тій небезпеці соціальних заворушень українського селянства при масовому переході з унії на православ'є, яка уявлялась і лякала Катерину II та її уряд. Відомо, що зріст панщини в Росії осяг свого вершка в правління Катерини II, що в часах її поміщицька влада не знала вже обмежень в сваволі поміщика над кріпаками, що, з другого боку, надзвичайно поширилась і область кріпацтва через роздачу царицею в приватну власність генералам, сановникам і фаворитам державних маєтків з насельниками їх, т. зв. „казенними” селянами. За десять років перед другим поділом Польщі, в р. 1783, указом Катерини II заборонено було на Лівобережній Україні („Малороссії”) селянам вільно переходити від одного пана до другого, тобто закріплювалась панщина, а колишня козацька старшина стала там „малоросійським дворянством”.

„На жаль, — обережно пише історик, — в інтересах загальнодержавних імператриця Катерина II не рїшалась захитати й ослабити ярмо кріпацтва, яке тяжило в цій країні (мова про Поділля й Волинь) над українською людністю, що до часу залишалась під владою польських панів, які в свою чергу знаходились під впливними впливами католицького духовенства” („Подолія”. Историческое описание с височайшого соизволения издано при Министерстве внутр. дел П. Н. Батюшковым. СПб. 1891, стор. 208. Автором праці був, як видно з передмови, проф. Київ. Дух. Ак. Н. І.

Петров.). Що ж то були за інтереси „загально-державні”? Автор розуміє тут, очевидно, ту систему кріпацтва, на якій побудовано було соціально-економічне життя Росії при Катерині II, яка і царський престол заняла за допомогою „дворянської” гвардії й правила державою в союзі з дворянством, шляхтою, перестерігаючи інтереси цього стану. Звідсіля й інтереси польського панства, яке втратило в кінці XVIII в. свою розхитану державу, **знайшли захисника в російському уряді Катерини II.** Польські пани соціально були ближчі російському урядові, ніж одновірний з ним український і білоруський селянин, хлоп. Аджеж і гайдамацько-селянські рухи в Польщі XVIII в., що виникали на ґрунті соціального й національно-релігійного гноблення українського народу, зваблюваного в повстаннях і чутками про „золоті грамоти” цариці, подавлялись врешті російським військом з наказу Катерини II.

Є фактом, що й після першого поділу Польщі в 1772 р., коли до Росії відійшла східня Білорусь, світська російська влада зовсім не підтримувала так справи повернення білорусів-уніятів до православ'я, як пишуть про це українські католицькі автори, що, мовляв, «продовж трьох років силою „навернено” на московське православ'я 800 церков з 1,000,000 вірними» (о. І. Нагаєвський. Католицька церква в минулому і сучасному Україні. 1950, стор. 48). Український ієрарх, архієп. моголивецький Юрій Кониський засипав тоді Петербург докладами про бажання уніятів залишити унію, але ж мольби білоруського православного владика не знаходили належного відгуку. „Аджеж і жидам, — писав архієп. Кониський, — дозволяється переходити на православну віру, то не вже нещасні уніяти гірші жидів”? Пресвященному Кониському була з Петербургу одна відповідь: „Від Колегії Закордонних Справ затребовано повідомити, чи, з огляду на сучасні обставини, не буде якої небезпеки для державного спокою”... Колегія ж мовчала. І Кониський писав: „Чужовірні повільність резолюцій тлумачать слабою надією на утримання провінцій (одержаних при поділі Польщі), власники ж (маєтків) мстяться своїм підданам, які шукають повернення до благочестя”... (С. Рункевич. *Op. cit.*, стор. 294-295).

Таке ж підпорядкування релігійної справи соціальній політиці бачимо у російського уряду й тепер, в часі після другого поділу Польщі, з переходом під Росію Правобережної України. Катерина II в рескрипті на ім'я генерал-губернатора Мінської, Ізяславської і Брацлавської губерній Т. І. Тутолміна наказувала: „Попередити тих з уніятів, що з'єднуються з православ'ям, що з ними вчинено буде зо всією суворостю законів, якщо своє з'єднання вони вважатимуть за привід до непослуху й непідпорядкування поміщикам, чи до іншого якого свавільства” (С. Рункевич. *Op. cit.*, стор. 176). Отже ця тенденція російського уряду до дальшого тримання кріпаків на прилучених землях в „египетській неволі”, бо ж визвольний тут рух міг стати загрозливим і для інших областей кріпацької Росії, — ця тенденція окрилювала й поміщиків-католиків на

українських і білоруських землях до активного спротиву справі повернення уніятів до православної віри і Церкви. „Нахил вертатися в лоно Православної Церкви не відповідає монаршій волі”, — ширилось в колах рабовласників; пригадувалось, що й в час першого поділу Польщі було видано височайшого маніфеста про „залишення всіх і кожного при його попередніх правах”, до яких прав належало і безконтрольне володіння селянами.

Отже насильства повстали тоді не для „навернення на православіє” з унії, як пишуть де-які укр. католицькі автори, а для затримання в унії на Волині, Поділлі, Київщині українських селян, які вертались до віри батьків. Польські дідичі, їхні економи, управителі, уніятські протопопи, часто й рядове духовенство уніятське — всіма способами вступали в боротьбу за збереження стану посідання унії, якого досягла вона при польській владі впродовж попереднього століття. Залякували селян пропагандою: „Хто перейде на православіє, той буде караний без милости”, „хто стане православним, тому сто нагаїв”, „якщо підете в православіє, то буде вас на шибениці стільки, скільки жолудів на дубі” і т. п. Від слів переходили й до діла. Знушались над тими, хто повертався до православ'я, обтяжували їх всякими ексекуціями, роботами. Вигнавши чоловіків в поле на роботи, гайдуки сікли на селі жінок, які перейшли на православіє, та при цьому викрикували: „Оце вам ваше благочестя, оце вам ваші хрестини!” В селі Димері на базарній площі сікли всіх, хто перейшов на благочестя; селяни тікали в ліси (Ibidem, стор. 218-219). Уніятських священників, які переходили на православіє, грабували, руйнували, виганяли в маєтках з церковних домів, дяків і паламарів виганяли на панщину, щоб не було з ким священникам правити богослуження. Православних протопопів поміщики-католики й уніяти не допускали до народу для вияснень справи переходу на православіє. Всі власники маєтків заявляли себе тепер, що вони ніби „фундатори” церков, забірали ключі від церков до себе, а коли мусіли віддавати церкву православним, то залишали тільки стіни, грабуючи всю церковну утвар, богослужбові книги, ризи і т. д. „Такими противниками православ'я, — пише автор „Волині” (професор Н. И. Петров), — заявили себе в цей час на Волині й Поділлі поміщики Чарторийські, Сапіги, Сангушки, Любомирські, Нововейські, Перетятковичі, Скабицькі, Ленькевичі, Бужинські, Раковські, Кондратські, Прушинські, Вильги і багато інших” (Волинь. Историческіе судьби Югозападного края. СПб. 1888, стор. 242).

Коли, з наказу Рос. Синоду, архієп. Мінський Віктор Садковський видав до народу в травні 1794 р. пастирську грамоту, в якій закликавав людей до повернення на православіє, запевнюючи, що не треба в цім ділі боятися властей духовних і світських римського закону, бо ж на повернення до благочестя є й воля монархині (Ibidem, стор. 238-239), то католицько-уніятська пропаганда назвала цю архипастирську грамоту „Мелхиседековою”, тобто що ця грамота так само підведе народ, як за коліївщини грамоти ар-

химандр. Мелхиседека Значко-Яворського, і хто прийме цю грамоту, то однаково буде відповідати і перед рос. урядом і перед уніятами та католиками поміщиками. Скрізь ширили чутки, що приєднаний край буде повернено Польщі, і все буде по-старому. Заворушення польського повстання під проводом ген. Косцюшка, ще скріпили ці чутки. Навіть ізяславський губернатор Шереметев розпорядився затримати оприлюднення в де-яких округах своєї губернії пастирської грамоти архиеп. Віктора, боячись повстання в народі і в угоду уніятському митрополитові Ростоцькому. Немає що й казати вже про адміністрацію на місцях, яка тримала з польськими дідами, тим більше, що в складі її залишилось більше урядовців, поляків і німців, які були й за Польщі. І тільки як російське військо, подавляючи польське повстання 1794 р., за чим поспідував третій і останній поділ Польщі, пройшло через Україну, — українське селянство масово почало покидати унію і переходити до віри прадідів.

Рух за поверненням на благочестя йшов на Правобічній Україні безумовно з народних низів, бо ж сама церковна адміністрація православна не була готова його обняти і задовольнити потребу масову в священниках, яких почали викликати з сусідніх єпархій — Київської, Чернігівської, Новгородсіверської, Смоленської, Могилевської. В половині листопада 1794 р. в Брацлавській губернії було вже з'єднаних з православ'єм до 600 тисяч, а в Ізяславській на січень 1795 р. до 300 тисяч. В кінці лютого 1795 р. загальна кількість церков, що повернули в Україні з унії до православ'я, була 1607, 2 монастири, 1032 священників і мільйон парафіян. Мінсько-Ізяславсько-Брацлавська єпархія ділиться на три: Мінську, Брацлавсько-Подільську і Житомирську, остання, як вікаріатство Мінської, на ділі ж це самостійна була єпархія; вікаріатством Мінської тому тоді була вона признана, щоб не залишити Мінської при дуже малій кількості церков і парафій. Такий стан є новим доказом вище підкресленої тези, що з народніх українських низів ішов рух за поверненням на православ'є, а не „царські жандарми” силою українців приводили до православ'я при Катерині II, як оповідають байки наші католики (о. Нагаєвський, стор. 48). Чому ж тоді в Мінській єпархії ті „жандарми” не повернули людей? С. Рункевич, не українець, стверджує, що в Мінській губернії після першого проголошення пастирської грамоти в літі 1794 р. вернулась до православ'я тільки одна церква з 849 парафіянами; так вкоренилась на Білорусі унія. Цілком інакше було в Україні (Ор. cit., стор. 243). І він же, сказавши, що з відкриттям єпархій Житомирської (Волинської) і Брацлавсько-Подільської від Преосвященного Віктора Садковського відійшла тепер з'єднана Україна, — робить такий підсумок акції повернення на православ'є уніятів після другого і третього поділів Польщі: «Надалі стояла не з'єднана вся Мінська губернія, „Литва”, де російські і православні тенденції були сильно придавлені польсько-латинським гнетом і де, з тої причини, такого могутнього руху народнього духу, як в Укра-

ін, не можна було й очікувати» (Стор. 242, п дкр. наше). Після третього поділу Польщі 1795 р. 2.328 церков в Україні приєдналося до Православної Церкви без яких-будь заворушень соціального характеру, що їх так страшився урядовий Петербург. Чи не є цей факт свідомством самоцінності православної віри в народі і ненависти до унії, яка на цих землях, бувших під охороною козацтва впродовж XVII в., була накинута народу тільки у XVIII столітті?

На Брацлавсько-Подільську катедру, з утворенням цієї єпархії 12 квітня 1795 р., було висвячено архимандрита Донського ставропигійного монастиря Іоанікія, який був родом з Волині, син мельника Беркута біля м-ка Полонного, звідкля дано було йому в школі прізвище „Полонський”. Скінчив Київську Академію, після чого учителював по духовних семінаріях і був ректором Смоленської дух. семінарії. Місцем осідку єпископа Брацлавсько-Подільського Іоанікія був спочатку Шаргородський по-езуїтський кляштор, а від 1799 р. м. Камянець Подільський. В Шаргородському ж монастирі містилась новоутворена для єпархії в 1797 р. православна духовна семінарія; р. 1806 Подільська дух. семінарія переведена була до Камянця Подільського, після чого в Шаргороді була відкрита „бурса” (духовное училище).

На катедру Житомирську (Волинську), відкриту, як і Подільська, 12 квітня 1795 р., був висвячений архимандрит Варлаам Шишацький, один з видатних українських ієрархів. Варлаам Шишацький нар. 1750 р., був син селянина села Красиловки, Козелецького пов., на Чернігівщині; вчився в Переяславській семінарії і скінчив далі Київську Академію. Був учитлем в Переяславській семінарії; в 26 років прийняв чернечий постриг; через 4 роки став настоятелем Мошногорського монастиря на правобережжі Київщини, а в р. 1783 перейшов на настоятельство до Переяславського Михайлівського монастиря і був ректором Переяславської Дух. Семінарії. Коли в р. 1785 єпархія Переяславська була скасована і значна частина її увійшла в склад новоутвореної єпархії Новгород-Сіверської, Шишацький перейшов на службу до цієї єпархії. Так церковне служіння його проходило довший час на українських землях. З Новгород-Сіверська, де Варлаам Шишацький, будучи настоятелем Макошинського монастиря, був ректором нововідкритої для єпархії духовної семінарії, він перенісся, не знаемо, з яких причин, до Польщі, на становище „старшого” (ігумена) Віленського Свято-Духовського монастиря, яке й займав в 1787-89 рр. Але Шишацький мусів покинути Вільну, коли 16 квітня 1789 р. сейм прийняв конституцію, згідно з якою „дизунітське духовенство” повинно було в терміні двох тижнів скласти присягу на вірність королю і Речіпосполитій, чого в звичай для цього духовенства не було раніше. Шишацький не хотів Польщі присягати і тому подався спочатку до Могилева в Росії, а далі вдався до петербурзького митрополита Гавриїла Петрова і отримав настоятельство в новгородських монастирях. Архієп. Мінський Віктор Сад-

ковський, який знав Шишацького, викликав його в р. 1794 собі до помочі у великій справі приєднання маси уніятів до православія після другого поділу Польщі. Призначений архимандритом Дятловицького монастиря на Пінщині, Варлаам Шишацький робиться намісником архиеп. Садковського на Правобічній Україні, куди й виїздить та проявляє велику енергію, організуючи церковне управління (22 деканальні округи) й життя тисяч українців, що повертають з унії до Православної Церкви. Тому, коли утворена була Житомирська єпископська катедра, спочатку як вікаріятство Мінської єпархії, а з 1799 р. як самостійна єпархія Волинська й Житомирська, на цю катедру був поставлений 3 червня 1795 р. архимандрит Варлаам Шишацький. При ньому ж була відкрита 14 травня 1796 р. для Волині і православна „епаршеська" семінарія, яка тоді містилася в Острозькому Преображенському монастирі, де пробував і єпископ Шишацький („Волинь". Ор. cit., стор. 245). Волинську катедру перший її єпископ Варлаам Шишацький займав до 1805 р., в якому був він переведений на катедру єпископа Могилевського.

Воз'єднання ж уніятів-українців на Київщині, Волині й Поділлі закінчилося властиво в 1797 р. Воно пройшло могутньою хвилею ще за преосвященного Віктора і його намісника, а потім єпископа, Варлаама Шишацького; кількість церков, що залишилась в унії, та уніятських каплиць в панських будівлях, що по маєтках впорядковували пани, як церква відходила до православних селян, була зовсім незначна.

6. Церковна автономія Запорізької Січі у XVIII в.

Як знаємо з попереднього, в 1686 р., коли сталося підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії, заключений був між Московією і Польщею й т. зв. „Вічний мир", за яким на правому березі Дніпра тільки Київ було признано за Гетьманщиною, вся ж Правобічна Україна віддана була Москвою Польщі. „Не так воно станеться, як Москва у своїх мирових умовах з поляками постановила; Запорізьке Військо ніколи не зречеться с во го давнього достояннїя — Правобічної України", — говорив тоді невдоволений з цих московсько-польських рішень гетьман Самойлович. Але часи великої ролі Запоріжжя в історії українського народу вже пройшли у XVII в., коли і в історії зокрема Української Православної Церкви Військо Запорізьке блискучими ділами вписало своє ім'я на сторінках тієї історії, починаючи від події відновлення ним, на чолі з гетьманом Конашевич-Сагайдачним, української православної ієрархії в 1620 р. Козаччина, головним резервуаром якої була Запорізька Січ, була силою в обороні православної віри українського народу; вона століттями стримувала наступ унії на українські землі. А коли ослабло козацтво, і унія змогла, разом з польським панством, посунутися з кінця XVII віку на Київщину, Поділля, Волинь, то не так легко було їй тут

вкоренитися; пам'ять козацьких вільностей і езпанського життя не могла так скоро замертти. Запоріжжя, як ми бачили, і у XVIII віці підсилювало народні повстання, гайдамацькі рухи на Правоберіжжі України, гаслом яких була також і оборона „благочестивої віри” проти наступу на неї унії.

Очевидно, що на саме Запоріжжя унія й не пробувала ступити з своєю пропагандою, але цікавими є факти, як Січ Запорізька, до самого зруйнування її російським військом з наказу Катерини II (1775 р.), завзято боронила своєї церковної самоуправи і в Православній Церкві, статус якої можна б означити як свого роду „церковна автономія” Запоріжжя.

У XVII ст. на Запоріжжі в Січі була Покровська церква і був монастир на річці Самарі. Релігійну обслугу їх запоріжці мали з Київського Межигірського монастиря св. Спаса; звідтіля щороку, на перемену, присилали їм ченців ієромонахів до церкви, а до монастиря настоятеля і старшу братію, часто з ченців, що постригались під старість з б. запоріжців. Межигірський монастир був ставропігійним, незалежним від Київського митрополита; через те й Січ в церковному відношенні не підлягала митрополитові, і він не мав права втручатися в її церковно-релігійні порядки. Така незалежність січовиків не подобалась де-кому з Київських владик. Так, митрополит Гедеон Святополк-Четвертинський, сподіваючись підтримки свата гетьмана Самойловича, задумав прилучити до своєї юрисдикції церковне Запоріжжя. Але від військової старшини Січі митрополит дістав відповідь: „Наша церква не підлягає владі митрополита Київського, бо не в малоросійському знайдеться горизонті, а за границю, в полях татарських... Не буде Божа церква наша одлучена від монастиря спільно-житного Межигірського, доки буде в Дніпрі води і нашого Війська Запорізького”. . . Давши таку відповідь, запоріжці поскаржились одночасно на митрополита Гедеона московському патріярхові. І патріярх Йоаким взяв їх сторону: грамотою з дня 5 березня 1688 р. він ствердив давній порядок отримання духовенства Запоріжжям з Межигірського ставропігійного монастиря, а Київські митрополити „отнюдь ніякого воспротисловія, помішательства і вступленія да не творят, ні в чому їх не відають і міста оного навіки до себе не пристягають” (Ор. Левицький. Церковна справа на Запоріжжі у XVIII в. Записки Укр. Наук. Т-ва в Києві. Кн. X. 1912, стор. 50).

Такий стан залишався роками й далі; число церков на Запоріжжі збільшилося до 14, крім похідних; „звичайна переміна” духовенства відбувалась на щорічних виборах, для чого у вересні щороку приїздили на Січ з Межигірського Спаса ченці, з яких і вибірали. Січева Покровська і др. церкви Запоріжжя були дуже багаті великими пожертвами на церкву, на „помин” душі запоріжців. При Січевій церкві була школа, де „молодики” вчилися грамоти і церковного співу. Військова старшина по своїй волі могла й до року змінювати духовних, які з тих чи інших причин не надавались на пастирів. Залежність запорізьких церков, через Ме-

жигірський монастир, від московського патріарха, чи пізніше блюстителя патріархії, була чисто номінальною до самого 1709 року, коли Січ була знищена Петром I, як виступила на допомогу гетьманові Мазепі. Запоріжці, які вціліли від погрому, перенесли тоді свій кіш на татарську територію, біля Олешок, де й були біля 20 років.

Коли в часах гетьмана Данила Апостола і за його намовами і посередництвом запоріжці повернулися під гетьманську владу і заснували т. зв. Нову Січ над р. Підпільною, то в церковних справах, раді не раді, а мусіли звертатися до Київського митрополита за „благословенням”. Стривожилися, почувши про це, ченці Межигірського монастиря, які традиційно вважали Запоріжжя, звідкіля мали завжди й великі дари, під своєю юрисдикцією. Але кошований Іван Малашевич заспокоїв їх листом, до весни нехай почекають, поки затвердяться запоріжці на новому коші. Збудувавши церкву і реставрувавши Самарський монастир, запоріжці дійсно запросили ієромонахів, уставщиків та інший „духовний чин” знову з Межигірського монастиря.

Але далі, навколо „Нової Січі”, почалась колонізація запорізьких степів хліборобською людністю, особливо з Правобічної України втікачами від польських панів. Січове Т-во теж осаджувалось на хуторах, кидаючи бурлацькі звичаї та приймаючись за хліборобство. За короткий час постають тут слободи, села, хутори, оселяються жонаті козаки. По зимовниках і хуторах будуються невеликі каплиці, в яких відправляються богослуження ченцями з Самарського монастиря. Далі будується все більше й церков, заведене вже по слободах і біле духовенство. В таких обставинах трудно вже було обійтися без архиєрейської помочі, і військова старшина звертається за благословеннями до Київських митрополитів. Митрополити Рафаїл Заборовський, Тимофій Щербацький, Арсеній Могилянський досить шанували „автономію козацьку”, не втручалися у запорізькі справи й порядки, давали „благословенні грамоти” на будову церков, кількість яких зросла на Запоріжжі до 70, настановляли священників і висвячували в священники осіб, яких „презентувала” запорізька старшина.

Проте не подобалась запоріжцям і така форма „залежності” Запоріжжя від київських митрополитів. А тому, коли до них завітав перехожий один архиєрей, то задумали вони затримати його у себе і заснувати на Запоріжжі архиєрейську катедру. Архиєрей цей був Анатолій Мелесь, українець, посполитий чоловік з хутора Мелесів під м. Золотоношею на Полтавщині. Змолоду цей Мелесь, релігійно настроєний, багато мандрував по різних монастирях в Україні й на грецькому Сході, бував і на Афоні. В 1751 році, будучи вже в сані архимандрита, зібрав він впродовж 3 років в Росії „милостиню” на потреби Царгородської патріархії в її тяжкому стані під невірними турками. Після повернення до Царгороду, був архим. Анатолій висвячений греками в єпископа Мелетинського. Коли ж російський уряд почав закликати сербів і ін-

ших слов'ян, що зазнавали утисків за православну віру від турків, до переселення в межі Росії, то, почувши про це, єпископ Анатоль Мелесь пробрався до Петербургу, як представник слов'ян під Турцією, і був там ласкаво прийнятий. Пробувши в столиці з рік, єп. Мелесь від'їхав і вештався потім по Слобідській Україні, а затримався на Запоріжжі, де подобався запоріжцям, і військова старшина залишила його в себе, щоб керував він тут „архиерейською справою”. І він почав керувати, переставши поминати за богослужбами й Київського митрополита.

Коли довідались про це в Києві, то і митрополит Арсеній Могил'янський і архимандрит Межигірського монастиря послали донесення Синодові про самозванного владика на Запоріжжі. Внаслідок цього донесення гетьман Розумовський послав на Запоріжжя наказ, аби єпископа Анатолія, відібравши від нього архиерейську ризницю, звідтіля вислали. Тільки ж військова старшина не послухала гетьмана, а звернулася в цій справі до Сенату в Петербурзі. Сенат, невідомо з яких мотивів, указом 22 вересня 1759 р. наказав „залишити до часу архиерея Анатолія Мелесь задля деяких обставин в Запорізькій Січі”. Тоді Синод вдруге зробив представлення Сенатові про „свавільство” Анатолія, який не поминає й місцевого єпархіяльного архиерея, і „Всеросійською Церквою терпимий бути не може”. За єпископа Анатолія вступилася тоді Колегія закордонних справ, яка представила, що Анатолій Мелесь мусить до часу zostаватися в Січі, тільки належить заборонити йому архиерейське служення і відібрати у нього архиерейські ризи. Наказ такого змісту і дала Єлісавета Петрівна 27. X. 1759 р. гетьману Розумовському. Але поки тягнулось це листування, Мелесь спокійно поводився на Січі як справжній архиерей, навіть коли вийшла вже й заборона. Даремно митрополит Арсеній Могил'янський посилав „увіщательну грамоту” кошовому (26. I. 1760 р.), щоб Анатолія видалили від себе. 31 січня 1760 р. вийшов новий указ Синода „взяти Анатолія до Києва під караулом”, але нема сліду, чи це було виконано. Здається, що сам Анатолій Мелесь, довідавшись про цей указ, покинув Січ, де його шанували і за ним жалкували (Ор. Левицький. Ор. cit., стор. 52-54).

Надії Запоріжжя мати власного архиерея не здійснилися. Замість цього, прийшов царський наказ кошовому з наганою за перетримання Анатолія Мелесь і взагалі за свавільства в церковній справі; надалі наказувалось, щоб на Січі жадних духовних осіб, без відома єпархіяльного архиерея, не приймали й не держали. Київський митрополит поставив на Запоріжжя свого намісника, а при ньому утворена була не протополія, а „Запорізька намістнія” з Духовним Правлінням, яка звалась „Старо-Кодацька-Намістнія”. Раніше сам кошовий і військова старшина Запоріжжя зносились безпосередньо з митрополитом і Київською Консисторією, тепер же через Духовне Правління Намістнії. Очевидно, що було це вже значне уцімлення давньої автономії Запоріжжя в справах церковних. Але Кіш, до самого знищення Січі, завзято боронив сво-

їх прав, зокрема ж в ділянці церковній. Найголовніше, на чому не поступалася старшина: 1) священника вибірає парафія, 2) про обрання кого повідомлюється старшину з проською про згоду на обраного кандидата, 3) листа-презенту до митрополита висилає старшина з проською про висвячення кандидата, 4) складається умова з священником щодо винагороди за треби; здріства суворо переслідуються, 5) тяжко переслідується розпуста в духовному стані, порушення церковної дисципліни; винних цього старшина усуває з становища сама, без митрополита і консисторії. При такому фактичному стані духовенство на Запоріжжі боялося більше Коша, ніж свого духовного начальства в Києві.

Митрополичий намісник теж старався догодити Кошу, старшині. По церквах за богослужбами поминалось ім'я Кошового; коли ж він об'їздив паланки, то його урочисто зустрічало духовенство в ризах і з хресними ходами. Консисторія не посилала указів Кошовому, а митрополит писав грамоту-лист. Відомо, що запоріжці вміли відписувати „своїм стилем”, коли їм що не подобалося. Був випадок, коли Київська Консисторія звернулася за статистичними даними про стан церков на Запоріжжі, то дістала таку відповідь від Коша: 1. Церков скільки? — „Є достатня кількість”; 2. Скільки духовенства? — „Духовенства буває нерівно”; 3. Скільки прибутків? — „Залежить від ласки військової”. . . Таки відповіді не були до вподоби митрополитові і консисторії, але сваритися з Кошем не хотіли, бо ж і щедра милостиня йшла на Церкву з Козацького Запоріжжя. Кіш стояв на тій засаді, що не митрополит, а Військо, як державний володар своєї землі, приймає священника на парафію; Кіш же мав безперечне право й скинути його з парафії, коли він буде Війську негодний, а особливо коли наслідиться чинити „протівности” Війську і ставати проти його державних інтересів. І Київська консисторія, як показують приклади конфліктів її з Кошем, мусіла в цьому питанні уступати Кошу, хоч Рос. Уряд і вимагав від Січі підпорядкування її в церковних справах Київському митрополитові (А. Я. Єфименко. Історія українського народу. СПб. 1906, стор. 335).

РОЗД. V. ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ В XIX - XX ВВ. (до революції 1917 р.).

Ряд митрополитів на Київській катедрі, які, після підчинення Київської митрополії в 1686 р. Московській патріархії, були впродовж всього XVIII стол. українського роду, а більшість з них і української національної свідомости, — закінчився, як ми знаємо (Розд. I, 2), призначенням в 1799 р. на Київського митрополита чужинця румуна Гавриїла Банулеско-Бодони (1799-1803). Митрополит Гавриїл звертався до духовенства з поученням, що головним завданням і його, зобов'язаного архиерейською присягою перед

Синодом, і цілого духовенства є осягнення повного „купночинія” з „Великоросійською православною церквою”, тобто одного чину, спільного порядку з тією Церквою, щоб нічим від неї не різнитися (В. Чеховський. Київській митрополит Гавріил Банулеско-Бодони. „Труди Київ. Дух. Ак.” за 1904 р.).

Більш як за сто років перебування Київської митрополії в складі Російської Православної Церкви це „купночиніє”, або нівеляція українського церковно-православного життя, в головному було вже осягнене. Треба перечитати тільки у вступі перед розд. І цієї Четвертої доби історії нашої Церкви про ті умови, на підставі яких стався перехід Київської митрополії в юрисдикцію Російської Церкви, і пригадати, що сталося з тими умовами впродовж XVIII в. Автономії Української Церкви, як Київської митрополії, давним-давно вже не стало; митрополія давно вже стала звичайною єпархією, позбавленою обласного її характеру; був час, що відбирали навіть Київському Архипастиреві титул митрополита; митрополит, як і єпископи, не вибирались вже в Україні, а призначались Синодом, чи навіть царською владою; соборне життя Церкви, по „купночинію” зо всією Російською Церквою, державному апарату підпорядкованою, цілком завмерло. Церковно-національна українська культура, після обширного використання її освітніх скарбів, вихованців і діячів для піднесення зі стану невіжества Московщини, була засуджена русифікаційними заходами в шкільництві, заборонами друку і видавництва на завмирання.

Щоб позбавити українську націю православною визнання Національної її Православної Церкви і влити в загальну течію Російської Церкви, була пророблена впродовж XVIII в. немала робота, і не без участі, що треба признати, самих українців, особливо на ієрархічних верхах Церкви. Переходячи у XIX століття, український православний народ не мав своєї національної Церкви як установи, що її втратив, правда, вже й у XVIII стол. Однак й перебуваючи в складі Російської Православної Церкви, український народ в масі своїй через те ще не російшився, а залишаючись українським, зберігав і вносив в своє церковно-релігійне життя певні національні моменти, які, свідчаки про зв'язок з минулим церковним, могли, при змінених обставинах, творити ґрунт і для ширшого відродження церковного в напрямку відновлення Національної Церкви як установи. Тому й нівеляційні заходи центральної церковної влади, Синоду Греко-Російської Православної Церкви, в політичній службі його державним інтересам царської Росії, продовжуються в церковному житті на українських землях і в XIX в., — заходи, при яких Православна Церква зуживалась владою для денационалізації українського народу та асиміляції його в єдиній неподільній Росії і в єдиній національній Російській Церкві.

Зазначені прояви і процеси в церковно-історичному житті нашого народу в XIX-XX вв., в головних їх рисах, мають бути предметом цього розділу.

1. Російська Православна Церква і з'єднання з нею уніятів на українських землях в XIX-XX в.; політичні цілі з'єднання, православ'є і „російськість”.

В нашій історичній літературі зустрічаємось з такою думкою, що „населення Правобережної України, яка по упадку Польщі перейшла під владу Росії, масово повернулось з унії на православ'є, наївно вірячи, що перехід під православного царя й поворот до православ'я поліпшить його долю” (Дм. Дорошенко, Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу. Берлін. 1940, стор. 42). Таке розуміння масового, як і в нас це вище представлено, повернення на православ'є (за яких 3-4 роки) української людности Волині, Поділля, Київщини відмовляє нашому народові гарячого ідейного прив'язання до православної віри батьків, за яку, після доби козаччини, і впродовж вже XVIII в. Правобічна Україна під Польщею багато страждала й повстання підіймала. Чи ж маємо підстави до такого **практичного ніби трактування** нашим народом найінтимнішої справи його духового життя — релігійної його віри? Меркантилістів в справах віри, найвиразнішим прикладом яких був львівський єпископ Йосиф Шумлянський, більш 20 років тайний уніят на православної катедрі, — не бракло на верхах народу, що впродовж 200 років потонули в польському морі, але думати про цілий народ, що він міг, наївно чи не наївно, торгувати своєю вірою, — означає ставити велике запитання про моральну вартість такого народу.

Ми вже писали вище, що рух за поверненням на благочестя пішов в Україні, з упадком Польщі, могутньою хвилею з народних низів, пішов супроти страхів рос. уряду, як би не викликав цей рух одночасно соціяльних заворушень, чому й наказано було Катериною попередити уніятів, що їх чекає суворість законів, в разі почнуть з переходом на православ'є не слухатися й не підпорядковуватися своїм поміщикам. І одначе рух ішов до кінця. Ствердивши цей факт, український історик повинен в дальших подіях з життя народу вбачати не те, що, мовляв, народ був заведений в його „розрахунках”, а те, як **цинічно російський уряд ставився до справи релігійної віри народу і в тому цинізмі топтав найшляхетніші зриви й почування простого народу**. Слушно лише проф. М. Грушевський:

„В землях, які відійшли з-під Польщі до Росії, нічим не стало легше українському народові. Навпаки, сильна рука нового російського начальства надала пануванню польського пана над українським хлопом ще більшої моци і певности, якої не мало воно за безсилої розколиханої держави Польської. Кождий польський пан мав звичайно в кишені все нижче начальство, з яким приходилося мати діло в справах з мужиком, і міг бути певний, що всяке діло йому те начальство покриє і в усім йому буде помічне. Власть поміщика над мужиком під новим пануванням дійшла такої моци, якої не мала за польських часів. Тоді гайдамацькі на-

пади і селянські повстання спинювали розвій панської влади; тепер, за воєнними командами російськими, за всякою поліцією польський пан не боявся нічого і міг тягнути з мужика соку, скільки хотів. Аж 1848 р., з огляду на тодішні розрухи в Галичині, заходилося російське начальство полегчити в де-чому панщинні тягарі українського селянина, а духове життя українське зісталось тут в тяжкій безпросвітній тьмі ще довго і довго" (Ілюстров. Історія України. Вінніпег, 1919, стор. 476-477).

За правління царів Павла I (1796-1801) і Олександра I (1801-1825) положення православ'я на українських (і білоруських) землях, прилучених після поділу Польщі до Росії, зовсім не свідчило про те, що ці землі опинились в православній державі, і тому в працях українських католицьких істориків зустрічаємо симпатії до цих часів російського правління. (Див. о. Нагаєвський. стор. 49). Відомо, що Павло підтримував папство і католицтво остільки, що „здавалось, ніби надійде нова доба для католицької церкви в Росії", але „це були сни без майбутнього" (Ks. A. Boudou. *Stolica Swienta a Rosija*. Krakow. 1928. T. I, стор. 33). В 1798 р. Павло I встановив 6 католицьких єпархій на українсько-білоруських землях; в зв'язку з цим і унія не позбавлена була його опіки. Недаром бувший митрополит Ростоцький, який після закриття 6. X. 1795 р. уніятських кафедр — митрополичої, пінської, луцької і берестейської — проживав на пенсії в Петербурзі, вітав вступлення на престіл імператора Павла I. Павло I відновив єпархію Берестейську для уніятів Мінської і Литовської областей та єпархію Луцьку для уніятів Волині, Поділля, Київщини.

В правління Олександра I, коли в р. 1807 встановлено було, після Тильзитського миру з Наполеоном, Варшавське Герцогство, та відновлено було Олександром I, вихованцем швайцарця Лагарпа і другом з молодечих років польського князя Адама Чарторийського, польське управління майже у всій його давнині і в західних областях російської держави, — положення православ'я і православних українців, що повернулись недавно з унії, ще погіршилось. На Волині, де за Олександра I польські поміщики займали становища й губернаторів (В. Гижицький, граф Ф. Плятер), Поділля, Поліссі, спіраючись на панщинне право, поляки-католики з населеними маєтностями, багатством, владою, освітою — усіма способами старались принизити православ'я і українську та білоруську народності, а піднести католицтво і польську народність. Православна людність мала на цих землях, розуміється, велику кількісну перевагу, напр., в губ. Волинській було в цей час 1580 православних церков, а уніятських 154, — („Волинь", *op. cit.*, стор. 254), одначе разяча вбогість старих дерев'яних православних святих кріпацької людности супроти розкішних мурованих католицьких костелів свідчила, що хлопська й панська віри залишились в цій країні так само, як було за польського владитства. Волинський православний архиерей та його управління не мали належного кафедрі собору й приміщення. За катедральний собор служила в м.

Острозі вбога парафіяльна Пятницька церква, а для приміщення архиєрея, його єпархіяльного управління і духовної семінарії — обгорілі поезуїтські будинки в Острозі, палені пожарами в рр. 1799, 1809, 1812 і 1821. Волинський єпископ Стефан в 1823 р. представив Синодові доклад, в якому порушив справу повернення православним давньої української православної святині на Волині Почаївського монастиря, який міг би бути й місцем осідку православного волинського архиєпископа з його управлінням, але ця думка була залишена, як **невгодна царю Олександрю I**. В 1825 році Волинське єпарх. управління з архиєреєм переміщено було в м-ко Аніополь, в маєток кн. Яблоновського; туди ж перевезено і Волинську Дух. Семінарію, яка мандрувала з архиєреєм, класи якої поміщались в б. княжих стайнях, без печей і з дюрями, через які пролазили собаки, а в-зимі засипало снігом (Проф. Н. І. Петров. „Очерки історії православних духовних шкіл на Волині”. Труди Київ. Дух. Акад. 1867. II, стор. 215). При такому упослідженні в тих часах Православної Церкви в так зв. „західньому і південно-західньому краю” Росії, широко переводилось там же і навернення уніятів на латинство, з чим зв'язане було спольщення білорусів і українців. Біля 1803 р. на Білорусі до ста тисяч уніятів стали чистими католиками, що викликало посеред самих уніятів контракцію, очолену уніятським полоцьким архиєпископом Іраклієм Лісовським. С. Томашівський писав, що „римо-католицька церква числить в українських землях коло 2 мільйонів душ українського походження й мови”, і що „коли б римо-католицьке віроісповідання страшило на будуче польський національно-політичний характер, не оправданий ні фактично, ні історично, то воно зараз могло б прийняти свою давно перервану ролю й успішно її продовжувати” („Церковний бік української справи”. Відень. 1916, стор. 18). Іншими словами, за свідомством українського католицького історика С. Томашівського, **в польському морі потонуло через римо-католицизм, отожднюваний на цих землях з польськістю, до 2 мільйонів українців, сполонізованих з переходом їх безпосередньо з православ'я на римо-католицизм, чи з унії на той же польський католицизм.**

Прихильність Олександра I до поляків повела й до опанування ними освітніми засобами для колонізації краю, за допомогою також латинського і уніятського духовенства. Адам Чарторийський призначений був куратором Віленської шкільної округи; відновлений Віленський університет став осередком польської освіти; при ньому відкрита Головна Семінарія для підготовки латинського й уніятського духовенства. Визначним осередком польської культури на Україні став Кремянецький Ліцей на Волині. По монастирях і при парафіяльних церквах заведені були, під наглядом католицького й уніятського духовенства, польські школи, а головним візитатором шкільництва в губ. Волинській, Подільській, Київській був призначений поляк Фадей Чацький. У Володимирі, Луцьку, Межиричі, Любарі, Бердичеві, Клевани, Житомирі, Овручі, Ба-

рі, Вінниці, Дубровиці і т. д. навідривно шкіл, які працювали добре поставлені, не тільки на користь католицизму, але також, як завжди, на користь Польщі. „Отже, — робить висновок з приводу цього всього історик-німець, — українці й білоруси знов опинились під польським гнітом і були засуджені під національним оглядом на поталу” (Е. Вінтер. Візантія та Рим у боротьбі за Україну. Прага. 1944, стор. 141-142).

Польському засиллю в українських і білоруських землях, яке продовжувалось ще і в перших роках правління царя Миколи I, наступив край з польським повстанням кінця 1830 (почалося 17 листопада) -31 р. Рим не підтримав поляків в цій акції; більше того, папа Григорій XVI засудив польське повстання 1831 р., написавши польським єпископам в лютому 1831 р.: „Церква ненавидить шум зброї і заколоти; все, що порушує спокій держави, суворо заборонено Божим слугам, бо ж Бог — Творець світу і з'явився, щоб принести на землю мир” (А. Boudou. Op. cit., стор. 197). Польське повстання 1831 р. було російським урядом подавлене; конституційна хартія 1815 р. для царства польського скасована, окреме польське військо так само; польські університети у Варшаві й Вільні були закриті; закритий був і Кремянецький Лицей та польські парафіяльні школи в Україні; до 200 монастирів різних католицьких монаших чинів бло зліквідовано, бо ж польське католицьке духовенство брало чинний уділ в повстанні.

Але ж приборкання польського повстання стало нагодою для російського уряду, щоб ліквідувати й унію на білорусько-українських землях. Бо ж через окатоличення унії (занечищення її обряду) адепти її переходили на латинство і тоді польщились. З другого боку виявилось, що в час польського повстання 1831 р. було немало й з уніятського духовенства, особливо з уніятів-базиліян, що співчали й допомагали повстанцям. Отже, коли перед російським урядом — після подій, зв'язаних з війнами Наполеонівськими, повстанням декабристів у 1825 р. і востаннє з польським повстанням 1830-31 р., — стала явною нова політична небезпека польського націоналізму, то цей уряд оживає заходів до поборення тої небезпеки як актами, скерованими безпосередньо на підбиття поляків російській владі в Росії, так і чинами, що мали б Росію і російську національну ідею скріпити на землях, які завжди були предметом експансії поляків. В орбіті цих чинів знову опинилась тепер і справа положення православія на українсько-білоруських землях, що з поділами Польщі дістались Росії, і справа ліквідації на цих землях унії, якою Польща колись сподівалась заасекурувати себе від Москви-Росії.

Російська акція на річ православія в Польській державі ще й XVIII стол. носила політичний характер, ведена була в політичних інтересах Росії. Відверте виявлення цілей тої акції бачимо в листі графа Паніна до кн. Репніна, уповноваженого в Польщі, з дня 14. VIII. 1767 р., де Панін писав, що дисидентську справу треба провадити зовсім не в цілі ширення православної віри в Польщі, тіль-

ки як найдогідніший засіб до узалежнення Речіпосполітої від Росії. Тому цілковите рівноуправнення православних, на думку Панина, не є бажане, бо ж „в разі допrowадження православних до такого стану, щоб вони самі, без нашої помочі, могли утриматися і брати уділ в урядах”, принесло б Росії великі шкоди... („Польська Автокефальна Православна Церква”. Церква і Нарід. 1938 р. Ч. 24, стор. 976). З цими ж національно-політичними міркуваннями підійшов російський уряд до справ віри й тепер, коли поляки завели його надії, не задовільнившись кинутими було їм (розуміємо не цілу польську націю) на поталу в межах російської держави масами українських і білоруських кріпаків, по вірі і православних і уніятів. Російська державна ідеологія за одно приймає поняття православія і поняття російськості, як раніш в Московщині за правдиво православне вважалось московське визнання; в російській церковній політиці встановлюється засада, яка шириться і в просторіччі, що всякий „русский” є православним, тоді як всякий поляк є обов'язково католиком. Правда, що й самі поляки так дивились, що римо-католицьке тим самим є вже польське.

З цих засад виникає на практиці у перших російщення, русифікація через Церкву, у других — спольщення, полонізація через Церкву. Лівобережна Україна з Києвом зазнала, як ми бачили, русифікаційних заходів в житті Церкви і церковного шкільництва ще у XVIII в., особливо за Катерини II. Тепер, після помилок правління Павла I і Олександра I в заграванні їх з поляками, прийшла черга на Правобережну Україну й Білорусь, де треба було, з одного боку, підняти православіє з приниження та поставити його на службу російським державним інтересам; з другого ж боку, ліквідувати унію, ворожу православію, з'єднавши уніятів в Церкві Православній, що торкалось більше Білорусі, бо ж на Правобережній Україні, як знаємо, повернення до Православної Церкви в кінці XVIII в. наступило силою народнього релігійного духу, а не з розрахунків російської національно-державної політики.

Р. 1831 Почаївський монастир на Волині, пробувши 110 років в унії, знову став православним, відібраний російським урядом у базиліян, замішаних в польському повстанні; з 1833 р. монастир став іменуватися Почаївською Лаврою; Почаїв став тоді катедрою Волинського архиєрея, який з 1833 р. дістав титул архиєпископа; тут же містилось і єпархіяльне управління (до 1841 р.). Будинки закритого Крем'янецького Лицея були набуті від міністерства народньої освіти Синодом Рос. Церкви, і в них з 1835 р. містилися Волинська Дух. Семінарія і Крем'янецька духовна школа. Обсліди-ти стан православних церков і духовенства на Волині й Поділлі Синодом доручено було спеціальним делегатам від Синода в 1831 році — прот. В. Кутневичу в єпархії Волинській, прот. І. Скворцову, проф. філософських наук Київ. Дух. Ак., — в єпархії Кам'янець-Подільській. Обширний доклад прот. Скворцова містить цінний матеріал для історика в зображенні того пригніченого стану

православ'я, в якому перебувало воно на Поділлі за царів Павла I, Олександра I і продовжувало бути при Миколі I („Подолія”. Ор. сіт., стор. 241-242). З 1839 церков Подільської єпархії прот. Скворцов пропонував залишити тільки 1065, бо ж решта 774 не надавались для відправи богослужень, чи з причини небезпечного їх стану від давности, чи з неблагопристойности для дому Божого. Зустрічались біля церков корчми жидівські, і корчемство провадилось під час богослуження в церкві. З духовенства 1/3 зовсім не мала жадної шкільної освіти; священників, які скінчили духовну семінарію, було в єпархії тільки 1/7; велика залежність була священика від польського поміщика. о. Скворцов вважав необхідним наділити духовенство церковною землею і взагалі дати поміч з державного скарбу та подбати про його освіту. Щодо стану вірних, звертає увагу прот. Скворцов на обтяження їх роботами на поміщика в святочні дні православні, в дні говіння, на вмішування поміщика-католика в парафіяльне життя, у вибори церковного старости, на факти навертання на католицизм і т. п. У висліді таких ревізій й представлень до Синоду єпархіяльних архиєреїв, були переведені такі заходи в цілі піднесення й охорони православ'я в цих українських областях. 1. В 1832 р. вийшов закон про те, щоб при мішаних шлюбх діти були хрещені в православній вірі; 2. В 1836 р. височайшим указом заборонено було католицькому духовенству мати православну обслугу в себе в домах, також в костелах і в монастирях; 3. Указом 17 грудня 1841 р. католицькі церковні й монастирські маєтки взято було в державне управління, мотивуючи це тим, що ті маєтки заселені виключно майже православною людністю, а тому не можуть знаходитись в управлінні ксьондзів і католицьких монахів.

З'єднання уніятів з Православною Церквою наступило офіційно, після кількох років підготовки, 12 лютого 1839 р., коли в Полоцькому Софійському соборі підписано було акт з'єднання, згідно з яким переходило до Російської Православної Церкви з унії три уніятських єпископи, 1300 духовних осіб і півтора мільйони вірних, посеред яких українців з Волинської (переважно), Подільської й Київської єпархій було до 120 тисяч. („Волинь”. Ор. сіт., стор. 62-64. Примітки). Головним діячем в справі цього масового приєднання до православ'я уніятів був **Йосиф Семашко**, греко-уніятський єпископ, потім литовський православний митрополит. Йосиф Семашко, українець, син уніятського священика с. Павловки, Липовецького пов. на Київщині, вчився в Немировській гімназії, а далі в Головній Семінарії при Віленському університеті, яку скінчив р. 1820, а в 1821 р. прийняв священство целібатом. З 1822 року призначений був членом Римо-католицької Колегії в Петербурзі, в якій видав справами Уніятської Церкви. В сан єпископа-вікарія Білоруської ун. єпархії був висвячений в 1829 р., а в 1833 році одержав самостійну Литовську уніятську катедру, на якому становищі, маючи при собі єпископів-вікаріїв, перевів, як уже сказано, р. 1839 з'єднання уніятів з Православною Церквою.

В заяві єпископів і духовенства про перехід на православ'є говориться про те, що „жалюгідне відірвання населених нами земель од нашої матері-Росії відокремило наших предків від правої вселенської єдності, а сила чужого завойовання підбила їх під владу римської церкви під назвою уніятів... Хитра політика тодішньої Польської республіки і згідний з нею напрям латинського духовенства, що не терпіло духа руської народності і старих обрядів Православного Сходу, доложило всіх сил, щоб по змозі затерти весь слід первісного походження нашого народу і нашої Церкви. Цими з'єднаними зусиллями наші предки по прийнятті унії були засуджені на нещасну долю. Загрожена в її правах шляхта перейшла на латинську віру; але міщани й селяни, які не міняли і в унії збережених обрядів своїх предків, зазнавали найтяжчих утисків. Та незабаром наші обряди й святі церковні звичаї, правила й навіть Служба Божа нашої Церкви почали значно змінюватись, на їх місце заводились цілком невідповідні латинські. Греко-уніятське парафіяльне духовенство, позбавлене засобів до освіти, в злиднях і пониженні, попало в ярмо до римського духовенства. Йому загрозувало повне знищення або переформування, коли б Всевишній не зробив цим мукам кінця тим, що населені нами землі, — стара спадщина Руси, — знову вернулись під владу Росії"... (Е. Вінтер. *Op. cit.*, стор. 154-155).

Заява ця, не торкаючись по суті основних розходжень поміж католицьким і православним ісповіданнями, зводить причини повернення уніятів до православ'я головню до того, що унія в римській церкві, її духовенство, і східній обряд були принижені, та утисками й хитрощами стали уніяти переводитися на латинство. Саму появу унії заява пояснює відірванням ніби українських і білоруських земель від спільної матері Росії, до якої тепер вернувшись, „руська народність” може вернутись і до рідної православної віри. Заява залишає на боці той факт, що й під Польщею існувало православ'є і віками боролось за свої права. Ставлячи справу унії на національно-політичний ґрунт, заява проводить ідею, незгідну з історією, про „одність руського народу” (великоруси, малоруси і білоруси), звідкіль і бачимо в заяві грубий анахронізм, що від державного організму пізнішого, — Московщини-Росії, — відривались, а тепер „повертаються”, як його „спадщина”, ті, що мали свою державу і свою церкву раніше, ніж почалась держава Московська. Очевидно, що заява була писана в дусі офіційної ідеології, ствердженої в часах царя Миколи I, про „православ'є, самодержав'є і народність” (одноруську), як про підвалини Російської держави; православ'є, до якого повертались тепер уніяти, зв'язано було в цій ідеології з „російськостю”, тобто мало служити засобом до обрусіння білорусів і українців.

Перехід на православ'є в 1839 р. з вкоренілої на Білорусі унії не був таким безболісним, яким він міг би бути 70 років тому назад, коли Могилевський архієпископ Юрій Кониський писав до Петербургу в 1767 р., що навіть уніятські єпископи склали мемо-

ріял королю, аби дозволено було, по зносінах з Катериною II, увійти в обговорення справи повернення уніятів до Православної Церкви. Одначе при дворі Катерини II не хотіли тоді вимагати від Польщі повної свободи і безпеки для тих, хто бажає вернутися до православ'я, — і тоді архієпископ Кониський „поклав це діло на волю Божу” (Арх. Філарет. Історія Рус. Церкви. V, стор. 130). Тепер, в 1839 р., при акції переходу на православ'я, навіть за офіційними даними, більше 2000 уніятів перейшли на латинство.

Після повернення уніятів до Православної Церкви в 1839 р., в межах Росії залишились уніяти ще тільки на Холмщині й Підляшші, які землі дістались під Росію в 1815 р. Уніятська катедра в Холмі існувала без перерви від 1652 р., коли Галичина була ще з півстоліття православною. Більш як за 200 років уніятська Церква глибоко вросла в життя Холмщини й Підляшшя, як рівно ж, можливо, ніде на українських землях не мала таких розмірів, як тут, латинізація в унії східнього обряду і зв'язана з латинізацією полонізація українського населення. Холмський уніятський єпископ Терашкевич (помер в березні 1861 р.) відверто радив українським селянам, які просили пастиря: „Маєте поблизу католицький костел, можете і в ньому задовольняти свої духовні потреби, — це все однаково”. Акція з'єднання уніятів з православ'ям в 1839 році не торкнулась Холмщини, але частина священників вступала в зносини з митрополитом литовським Йосифом Семашком (помер 23 листопада 1868 р.). В 1863 р. помірковане уніятське духовенство представило російському урядові записку про цілий ряд заходів для заховання в Холмському краю унії від пожирання її латинством, з чим пов'язане й спольщення людности. Уряд розпочав ті заходи, скеровані до „розполячення” Холмщини, визволення селян від влади над ними польської шляхти, а одночасно й до зросійщення тієї української людности. Поляки-католики пішли через Рим дати на Холмську єпископію відданого польшизни уніятського священника Івана Калінського, сини й доньки якого, та й він сам, брали участь в польському повстанні 1863 р. Уряд підозріло ставився до „нареченого єпископа” Калінського, який дійсно був ворогом і решток східнього обряду в унії та тайно інтригував проти головного представника рос. уряду в переведенні церковної справи на Холмщині-Підляшші кн. В. А. Черкаського. Справа з Калінським скінчилася тим, що він видалений був з Холма у вересні 1866 р. і вивезений на північ Росії до м. Вятки, де й поселений з видачею йому утримання 1500 рублів річно. Управління Холмською уніятською єпархією доручено було рос. урядом Холмській Консисторії, керівну роль в якій стали відігравати прихильники очищення східнього обряду від латинських в ньому новин, на чолі з прот. Йосифом Войціцьким. Політично були це переважно галицькі москвофіли. В зв'язку з розпорядженням Консисторії до духовенства Холмщини й Підляшшя про усунення з ужитку церковного різних латино-польських обрядових звичаїв, а також польської мови в проповіді, — розпочалась проти цих кон-

систерських наказів боротьба, місцями фанатична, особливо з боку жіноцтва, — заміна, напр., рожанців і др. польських церковних співів молебнами, акафістами викликає гострі протести. Для в'яснення стану обрядової справи в Греко-уніятській Церкві в Галичині під Австрією була послана туди делегація, якій в одній парафії під Львовом селяни сказали: „Які жи ви уніяти, коли говорите по-польському?” Папа Пій IX, за згодою рос. уряду, призначив на Холмську єпископську катедру, засудивши й заборонивши прот. Войціцького, єпископа Михайла Куземського з Галичини. Єп. Куземський вважався прихильником очищення східнього обряду, але не був ширим і послідовним в цій справі, чому рос. уряд і звільнив його з причини ніби ослабленого стану здоров'я і з нагородою орденом Анни 1 ступня, після чого він відбув до Галичини.

Того ж 1871 р. був призначений адміністратором Холмської єпархії протоєрей Холмського кафедрального собору Маркел Попель, галицький москвофіл. Консисторські накази в справі очищення греко-східнього обряду в унії від латинства, в яких консисторія посилалась і на булли пап на захист в унії східнього обряду, набірають ультимативного характеру: в Окружному посланні консисторії з 2 жовтня 1873 р. дано було духовенству термін 1 січня 1874 р., до якого духовенство мало підпорядкуватися приписам консисторії в справі очищення обряду. Очевидно, що за цими чинностями Холмської Консисторії стояла російська влада. Коли від де-яких парафій з Підляшшя подана була до уряду просьба про скасування розпоряджень Холмської Консисторії відносно обрядности в греко-уніятському богослуженні, то була отримана відповідь від Варшавського генерал-губернатора графа Коцебу, в якій генерал-губернатор, посилаючись на волю царя Олександра II, писав: „Його величність зволить бути певним, що греко-уніятське населення, здавен руське і завжди вірне престолу, звільнившись від нещасних блудів і злонамірених впливів, якими зводять його з належної путі, не забариться ствердитися в давніх своїх правильних богослужбових обрядах і показати себе, як і раніше покірним і спокійним, яким государь імператор звик його до сього часу бачити”. Після проголошення цієї відповіді генерал-губернатора, поширена була в народі на Холмщині й Підляшші чутка, що „це білий цар хоче, щоб народ послухав розпоряджень про обряд консисторії”... І почались вирази „готовности йти за волею білого царя”, а де-які парафії складали вже й просьби про приєднання їх до Православної Церкви (Холмская Русь. Историческія судьби русскаго Забужья. СПб, 1887, стор. 207-208). Загальне з'єднання українців греко-уніятів Холмщини і Підляшшя з Православною Церквою було довершене в день свв. Кирила і Мефодія 11 травня (ст. ст.) 1875 р. З 204 священників, які перейшли на православ'є, 164 було вихованців Холмської Дух. Семінарії або висвячених в Росії, а 40 священників прибуло з Галичини.

„Треба з рештою признати, — робить висновок німецький історик, — що ніхто інший так завзято не нищив уніятську цер-

кву на Холмщині, як саме галицьк уніятськ священники, що переселились до Росії” (Е. Вінтер. *Op. cit.*, стор. 170). Цей висновок, на нашу думку, не висвітлює, як належить, трагічної правди релігійної боротьби на Холмщині-Підляшші. Холмський уніятський єпископ Михайло Куземський слушно писав, що „справа йшла тут про народність” („Холмская Русь, стор. 214), іншими словами, ціллю боротьби, ціллю широкої акції була не правда тієї чи іншої релігійної віри, а під покришкою її політичний інтерес — поширити стан свого посідання і закріпити його на Підляшші й Холмщині, з боку поляків — через окатоличення й спольщення автохтонного українського населення, з боку Росії — через повернення того ж населення до православ'я, в якому, з його русифікаційною роллю в Російській Церкві, бачили опертя супроти польської національної ідеї, зв'язаної з католицизмом. Отже жертвою цієї політичної боротьби за душі населення і був український народ Холмщини і Підляшшя, який жив своєю вірою і своєю Церквою, як вірою в Бога, а не як знаряддям для тієї чи іншої політики. Тому трудно не признати, що „боротьба з уніятством на Холмщині-Підляшші в 70-их рр. мин. стол., де народ був жертвою боротьби між політикою уряду і агітацією католицького духовенства, була зайвою” (К. Н. Николаев. *Восточний обряд*. Париж. 1950, стор. 41). „Місійні” аргументи в цій боротьбі і сторони російсько-урядової і сторони польсько-католицької далеко не були ідейними. Село Пратулин на Підляшші, де „уніяти віддавали життя за віру”, і ряд других історичних місцевостей, зв'язаних з пам'яттю про мучеництва уніятів на Підляшші (К. Николаев, стор. 80), коли вжито було для приборкання непокірних з уніятів російську збройну силу, хоч ніби і „було наказано цивільним і військовим властям не вмішуватися в ці дії (з'єднання з Православною Церквою уніятів), приналежні до влади духовної” („Холмская Русь”, стор. 205). Заслання непокірних уніятських священників, втеча другої частини непокірних за кордон і т. п. — все це дає підстави до твердження, що „на Холмщині-Підляшші уніятська Церква була в 70-их роках XIX стол. пляново знищена” (Е. Вінтер. *Op. cit.*, стор. 170).

З другого боку, і польсько-католицька місія, в якій брали участь і ті з уніятського духовенства, що почували себе, подібно до нареченого єпископа Калінського, польськими патріотами, не перебирала в засобах до розпалювання фанатизму в серцях віруючого простого народу, голосячи навіть про скорий кінець світу та наступлення Страшного Суду, на якому всі „схизматики”, тобто православні, будуть засуджені на найтяжчі муки в пеклі, а пероодягнені ученики Лойоли, під видом гандлярів та дрібних промисловців, тайно ходили по Холмщині та розкидали сітки на лови сільської людности, ганьблячи посеред неї православ'я, спасти-ся від якого, коли вже нищать унію, можна тільки в католицизмі. І недаром посеред українських католицьких істориків зустрічаємось з думкою, що польське духовенство у високому ступні причинилося до успіху жорстокого навертання греко-католицьких укра-

інців в Росії, бо ж це духовенство сподівалося, що, наслідком політики винищування унії в Росії, значна більшість уніятів перейде скорше на латинський обряд, ніж на православіє (Див. С. Томашівський, *Op. cit.*, стор. 16). „Місійна" акція на Холмщині й Підляшші, якщо не цілком, то в значній частині, ці сподівання виправдала, бо залишились від 1875 р., — часу з'єднання уніятів Холмщини і Підляшшя з православієм, — т. зв. „упорствуючі". Скільки було таких „упорствуючих"? Офіційні видання („Холмська Русь" — 1887 р.), говорячи про „нешасних упорствуючих", як про „сліпе зняряддя латино-польської інтриги", називають їх „невеличкою групою б. уніятів" (стор. 215). Але коли було видано в 1905 р. царського указу про віротерпимість, то цих „упорствуючих" на Холмщині й Підляшші, прозваних там „калакутами"*, що могли тепер признатися до костела католицького, виявилось понад 200 тисяч, які, очевидно, пропали для українства, сполонізувавшись під впливом польсько-католицького духовенства.

З воз'єднанням уніятів з православієм, якби не було воно переведене, на Холмщині й Підляшші в 1875 р., не залишилось унії на українських землях під Росією. Була ж Українська Уніятська, або Греко-католицька, яку назву засвоїв їй австрійський уряд, Церква на українських землях під Австро-Угорщиною. Нашу тезу про те, що для російського уряду православна віра і Церква не була цінністю духовною сама по собі, як найбільший скарб для людини й народів, а служила зняряддям в політичних інтересах російської державности, стверджує врешті й остання, перед падінням царської Росії в 1917 р., місійна акція того уряду по наверненню на православіє українських греко-католиків Галичини в часі першої світової війни 1914-1918 рр.

19 липня (1 серпня н. ст.) 1914 р. розпочалась війна Австрії і Німеччини з Росією, 21 серпня російські війська взяли Львів, а вже 28 серпня 1914 р. височайшим указом Синоду Рос. Церкви доручено було Архієпископу Волинському Євлогію „заопікуватися духовними потребами руського населення в занятій рос. військами частині Галичини". А коли 7 вересня архієп. Євлогій прибув до Почаївської Лаври, то на цей день вже три парафії сусіднього з Почаєвим пограничного Бродського пов., с. Поповці, Накваша і Борятин, „цілком добровільно і однодушно" були приєднані з унії до Православної Церкви. („Всеподданейший доклад Ober-Прокурора С. Синода об устройстве Православной Церкви в завоеванной Россією части Галиции". Петроград. 1915. Совершенно секретно. Стор. 3.) Для місійних подорожів по Галичині архієп. Євлогій

*) „Калакутами" на Холмщині-Підляшші прозвав наш народ тих уніятів, які не могли явно додержувати унії по році 1875, але й вперто не йшли до православних церков, що пустками світили по різних Россошах, Ломазах, Луковках коло Білої-Підляської та по інших селах. „Калакути" були фанатиками унії, зачистилено латинськими обрядами; по настрою психічному нагадували фанатичних розкольників-старообрядців, держались осторонь і вороже до православних українців.

покликав волинського єпарх. міс онера архимандрита Митрофана (пізніше єпископ-вікарій Сумський на Харківщині), прот. Венедикта Туркевича (з Американсько-Алеутської єпархії), законовчителя Холмської гімназії свящ. Олександра Громадського (пізніше архиеп. Волинський Олексій, митроп. Автономної Церкви в Україні в час німецької окупації) і члена Державної Думи від Холмщини свящ. Михайла Митроцького, — усі з вищою богословською освітою. Завданням місіонерів було при об'їзді Галичини вести бесіди з уніятським духовенством і народом і зібрати стислі відомості, як широкий і глибокий є рух за переходом на православ'є посеред галицького народу, а також „підготувати ґрунт для того, щоб цей рух скерувати в русло Російської Православної Церкви” (Ibidem. Стор. 14).

На підставі зібраних даних і особистих спостережень при візитації м. Бродів, сел Бродського пов. і столиці Галичини м. Львова, архиеп. Євлогій в рапорті Синоду і в окремій до рапорту записці так характеризує перспективи щодо успіхів російського православ'я в Галичині. Уніятське духовенство в більшості стоїть не по боці православ'я. Було немало старих „руських патріотів” (московфілів) посеред уніятських священиків, але вони майже всі в'арештовані австрійцями, наповняють тепер австрійські й мадьярські тюрми; багатьох з них вже розстріляно або повішено. На парафіях залишились ставленики і друзі митрополита Шептицького, „не тільки це гарячі прихильники унії, але й сепаратисти-українці”, які спочатку було повтікали, але тепер непомітно повилазили з своїх сховищ; це елемент цілком ворожий православ'ю. Є далі слабкодухі священики, що готові перейти на православ'є, але тільки тоді, як Галичина остаточно закріпиться за Росією. Що торкається галицької інтелігенції, то досить значна частина її належить до „українсько-мазелінського табору, і раніше й тепер ворожому і Росії і Православ'ю; Православна Церква зустрине в них найзапекліших ворогів”. Щодо простого народу, то арх. Євлогій на нього покладає „найкращі, найясніші надії”. „Двохсотлітнє панування унії не пройняло до глибини народню душу, не вважаючи на всю хитру та енергійну роботу Риму; народ і в унії звав себе православним, а коли деякі уніятські священики хотіли в богослуженні замінити „православний” на „правовірний”, то народ голосно й рішуче запротестував; він терпів з мусу унію, а коли прийшла свобода, народ скидає її, як стару зужиту одіжку, та всім серцем лине до православ'я, не завжди дорожить навіть уніятською обрядністю” (Ibidem, стор. 6-7). Правда, це стосується до села; по містах унія значно латинізувала мішан і других мійських мешканців. На думку архиеп. Євлогія, „народ, у великій своїй масі, буде з православними, бо ж сучасне галицько-уніятське духовенство замалий вплив має в народі: народ не любить його за політиканство, за приниження чистого церковного ідеала ради політики” (Ibidem, стор. 7).

До кінця 1914 р. було приєднано в Галичині до Православної Церкви 45 парафій; всього ж до часу відвороту рос. армій з Галичини — біля 200 парафій. В тих парафіях, де закріпляться православні священники (вони приїздили більше з сусідньої Волинської єпархії), архиеп. Євлогій уважав потрібним зараз же відкривати народні школи з російською мовою. Плановано було в записці арх-Євлогія, щоб від 1 січня 1915 р., якщо розвиток справи православ'я в Галичині буде йти й далі так успішно, відкрити у Львові православну єпархію і укласти її штати. „Для полегчення витатків з Державного скарбу було б доцільним, на думку архиеп. Євлогія, конфіскувати і передати Православної Церкві уніяцький катедральний собор св. Юрія Переможця і церкви Успенську і Преображенську у Львові зо всім їхнім майном; також конфіскувати і передати православним митрополітальний уніяцький дім зо всіма його маєтностями, а також закрити базиліянські уніяцькі монастирі з передачею їх майна Державному скарбові. Не було б це актом несправедливости чи насильства, бо сам Львівський митрополит граф Шептицький є єзуїт і страшний ворог Росії, і всі згадані монастирі реформовані у 80-их рр. стол. єзуїтами і пройняті єзуїтським духом, а єзуїтам не дозволено мешкати в границях Російської імперії” (Ibidem, стор. 15-16).

В ім'я історичної правди треба сказати, що цей „місієно-патріотичний запал” архієпископа Євлогія далеко не знаходив повного попертя верховної військової та навіть і цивільної рос. влади в окупованій Галичині. Коли арх. Євлогій повернувся до Почаєва з першої подорожі по Галичині, то дістав відпис телеграми Начальника Штабу Верховного Головнокомандуючого на ім'я Генерал-Губернатора Галичини, де наказувалось, щоб «для уникнення можливих забурень і згубних для спільної справи з'єднання ускладнень, духовна влада не чинила жадних утисків уніятям і уніяцькому духовенству на ґрунті релігійному”, щоб „не допускалось жадних засобів для навернення уніятів на православ'я, виключаючи тільки цілковито добровільне бажання окремих осіб, ними самими вільно виражене” і що „Верховний Головнокомандуючий (вел. кн. Миколай Миколаєвич) очікує енергійного й невідступного виконання цієї директиви» (Ibidem, стор. 16).

Дня 3 листол. 1914 р. Львівський губернатор повідомив архиеп. Євлогія, що начальником краю графом Г. А. Бобринським дані, що торкається релігійної толеранції, такі вказівки: 1. Суворо дотримуватися повної толеранції до всіх релігій і не допускати до порушення свободи віри шляхом насильного навернення на православ'я; у випадках таких спроб з боку російського духовенства негайно повідомляти; 2. Дозволити посилку в село православних священників для виконання потреб, якщо тільки 75% населення такого села про це буде просити, але церква залишається в розпорядженні уніяцького священника до окремого на цей предмет зарядження” (Ibidem, стор. 19-20).

Архиєп. Євлогій і в своєму рапорті Синодові в особистій бесіді з Генерал-Губернатором у Львові виступив проти §2 цього розпорядження, яким ставились великі перешкоди добровільному переходу на православ'я в парафіях, бо ж тільки тоді вірні могли отримати православного священника, як їх буде 75% в парафії; рівно ж церква потрактована не як власність парафії, бо навіть коли б вся парафія перейшла на православ'я, церква зоставалась до окремого розпорядження в руках уніятського священника. Але в своїй мотивації несправедливості супроти Православної Церкви таких заряджень архиєп. Євлогій продовжує стояти теж на ґрунті політичному — єдності православ'я і російськості, коли доводить генерал-губернаторові, що „органічне з'єднання Галичини з Росією прийде лише тоді, коли Галичина зіллється з Росією у вірі, або стисліше — повернеться до віри православних своїх предків” (Ibidem, стор. 22). Генерал-Губернатор погодився, треба думати, з доводами архиєп. Євлогія і обіцяв переговорити про це з Верховним Головнокомандуючим, але висліди бесіди, як що вона була, зостались невідомі, бо в другій половині квітня 1915 року австро-німецькі великі сили повели наступ на галицькому фронті, і російські війська змушені були з Галичини відступити.

2. „Ведомство Православного Исповеданія” в Росії в ролі обрусителя українського народу в XIX стол.

В духовних колах сучасної нам Зарубежної Російської Православної Церкви є свого роду „містична” течія, суттєвим переконанням якої є наступне: „Для спокою всього світу, для спасіння світу від грядучої загибелі потрібно відродження Росії. Відродження Росії може, однак, бути тільки в образі відновлення Історичної Росії... Таке відродження Росії буде початком відродження всього світу. Якщо такого відродження Росії не наступить, світ неминує стоїти перед своїм кінцем. Страшний Суд чекає людство”... („Православная Русь” 1953 р. Ч. 8, стор. 13-14). В поняття ж „Історичної Росії” представники цієї течії найперше вкладають, як істотну ознаку, **православ'я**, більше того, як „єдине правдиве російське православ'я”, бо ж „історичне тіло Церкви Православної, преемственно, від зачатків **Новозавітної Церкви, отримало національно-державне оформлення спочатку в образі Візантії, а потім, з падінням її, в Росії Православній**”... (Ibidem. Историческая Россия”. стор. 1). Очевидно, що в це „національно-державне оформлення” Православної Церкви в Росії входить і той її стан поневолення, в якому опинилась вона при системі цезарепатризму від часів Петра I, коли стала знаряддям державно-російської царської політики, русифікаційної зокрема щодо українського народу.

Але ж ми допустили б помилку, коли б вважали оці погляди ідеологів відродження „Історичної Росії” з цезарепатризмом її в житті Церкви за погляди взагалі духовних сфер Російської Право-

славної Церкви і в минулому й тепер. Торкаємось цього питання якраз тому, щоб противники нашої Церкви не могли казати, що це українські історики в злобі виступають проти „звеличення Історичної Росії, яка була правдиво Православною і охорнительною Церкви”. «Цілком справедливо, казав було покійний архієпископ Сава (Тверський, помер р. 1896), що історію Російської Церкви за XVI вік доводиться писати по митрополитах, за XVII вік — по патріярхах, за XVIII-ий по царях, а за XIX-ий по обер-прокурорах. Що вгодно буде Господу постановити на це в XX віці, — це в Його святій волі... Обер-прокурор управляв Церквою, як своїм департаментом, а до святішого Синоду він ставився, як до ради при ньому. Його влада над Церквою була без порівняння вища й кріпша влади патріярха, який був лише виконавчою владою собору єпископів, влада ж обер-прокурора над Синодом була більше влади єпархіяльного архиєрея над своєю консисторією... Якщо обер-прокурор не погоджується з постановою Синоду, то протокол останнього знищується й пишеться новий... Здавалось, що в кращій умови була поставлена Церква, коли був проголошений російський лозунг — православіє, самодержавіє і народність (при Миколі I). Одначе, без огляду на цей лозунг, церковне життя підпадало все більшому поневоленню з боку держави, і цей напрямок життя останньої підкреслювався й в зовнішніх символах урядових чинностей. Помешкання Синоду було переведене в другий будинок, рядом з точно однаковим будинком Сенату; обидві ці установи було покрито і сполучено однією аркою, яку увінчано царською короною. В залі Синоду поставлено було царське предсідницьке крісло. Але ще більш принижуючий характер мали в цій залі два великих портрети, які залишались там до останніх днів. Перший — портрет Петра I, що показував рукою на книгу Духовного Регламенту зо словами: „Для цього постановили ми установити таку Колегію”... (Слова блюзнірські у відношенні до Богоставленої церковної влади). Лівою рукою імператор погрожує засіданню Синода. Напевно, в цілій імперії не було установи, в якій би був зображений цар з жестом, що цій установі погрожував. Другий портрет зображав імператора Миколу I також в позі бундючній, яка нагадувала голих тевтонів Вільгельма на дахові Берлінського посольства в Петрограді. Справа, зрештою, не в символах, а в тім, що в цей час, а також і в наступне правління, церковна ієрархія і церковне життя були з’явищами такими, що держава не опікувалась ними, а хіба тільки терпіла з неохотою. На всякий сильний прояв релігійного почуття в народі і в духовенстві дивились з таким же ворожим побоюванням, як в Регламенті Петра Великого»...

Вся ця характеристика відношення до Православної Церкви державної влади в „Історичній Росії”, починаючи від слів архієпископа Тверського Сави, належить перу митрополита Антонія Храповицького (Єпископ Никон. Жизнеописаніє Блаженнейшаго Антонія, митрополита Кієвскаго и Галицкаго. Н. Йорк. 1956. Т. I,

стор. 51, 54), духовними синами котрого напевно уважають себе не мало з тих, хто без застережень ідеалізує тепер „Історичну Росію” і Православ'є в ній, не вдумуючись, в якій мірі цезарепапизм в Росії підготовляв теж в ній революцію, знецінюючи й підриваючи ролю Церкви в духовому житті народу та утворюючи з Православної Церкви Христової „Ведомство Православного Исповедання”. Додамо до цього, теж зі слів митрополита Антонія, ще оцінку взаємовідносин в Росії церкви і держави митрополита Київського Флавіяна: „На другій службі військових підвищують за хоробрість, професорів за вченість, — нашого ж брата за нічого не роблення, а хто багато проповідує, гарячий та пише доклади, того, як безпокійну людину, відставляють подальше. Подивіться, чим скінчилася діяльність найбільш впливових, святих і вчених ієрархів: Інокентій — в Пензі, другий Інокентій — в Одесі, Філарет в Чернігові, Іоан — в Смоленську, Агафангел — в Житомирі, Ніканора до останнього часу гноїли в Уфі; та і я, — скромно додав владику, — за що мене зробили ієрархом без академічної освіти? За те, що побачили в мені людину мовчазну й покладисту. Державі не потрібні сильні церковні діячі; вона терпить релігію і Церкву тільки в самих слабих дозах” (Ibidem, стор. 56).

Такі характеристики стану Церкви в царській Росії від часів Петра I в устах навіть вищих і видатних церковних ієрархів, не кажучи вже про світських богословів, як А. С. Хомяков і другі з раннях славянофілів, дають тверду підставу для висновку, що „православна симфонія” між Церквою і державою в Петровській та після-Петровській Росії була цілком порушена. Церква, як церковне управління, стала бюрократичною установою, поруч з іншими державними інституціями, підірваною до того ж, після Регламенту Петра I, в засобах до незалежної екзистенції грабунком церковних і монастирських маєтностей при Катерині II на річ держави і в користь різних придворних фаворитів. Тому дивним здаються нам погляди тих сучасних російських церковних авторів, які, ідеалізуючи до-революційну „Святую Русь”, відродження котрої спасе, мовляв, від большевизму й комунізму світ, в поняття „Святої Русі” включають і пануючу ролю в Церкві світських монархів, чи взагалі державної влади. Чи заповітом „Святої Русі” залишається також денационалізація через православ'є багатоплеменної Росії? Вмішування російських царів в управління Православною Церквою, що закріпилось на 200 років, в наслідок засвоєння Петром I протестантського погляду на видиму Церкву, як на **безблагодатне** релігійне співдружество, і було великим злом для Православної Церкви в Росії. Не меншим злом було впрямлення Церкви в державну російську політику винародовлення, асиміляції племен в одну російську націю; не було явище винародовлення через Церкву новим в історії християнства, але ж воно ніколи не було, від дня Зшестя Св. Духа на апостолів, завданням правдивої Церкви Христової. Русифікації православного українського на-

роду „Ведомство Православного Исповеданія” продовжувало служити і в XIX в.

На території України з Кримом під Росією були в XIX в. православні єпархії: Київська, Чернігівська, Волинська, Харківська, Подільська, Полтавська, Катеринославська, Херсонська (з 1837 р.) і Симферопольська (в Криму, з 1859 р.). На єпископські катедри в цих єпархіях призначались здебільшого великоруси, але ж в XIX стол. такі призначення не були вже чимсь незвичайним, як то було у XVIII стол. Київську митрополічу катедру, хоч і позбавлену автономії вже в часах Петра I, займали аж до кінця XVIII стол. 10 архиєреїв українців з роду, хоч особливо останні з них, як відібрано було у митроп. Арсенія Могілянського титулування „і Маляя Росії” (р. 1767), ревно служили ідеї обмосковлення „Малої Росії”. В XIX в., після короткого митрополітства румуна Гавриїла Банулеско (1799-1803), йдуть митрополіти великоруси, як — Серапіон Александрович, Євгеній Болховітінов, Філарет Амфітеатров, Ісидор Нікольський, Арсеній Москвін і т. д. Титулувались вони „Київськими і Галицькими”, але ж, як було вже і в стол. XVIII, ієрархічна влада їх була владою звичайного єпархіального архиєрея Київської єпархії, з тою, правда, різницею, що у XIX в. з Київською митрополічою катедрою було зв'язане звичайно, як і з Петербурзькою та Московською митрополічними катедрами, членство в Рос. Св. Синоді.

Помимо призначень на архиєрейські катедри на Україні єпископів великорусів з роду, треба й те сказати, що процес асиміляції українських інтелігентських верств з російськими так далеко пішов в часі більше століття, що переставало відгравати роль те, чи інше, походження кандидата в єпископи. Духовні Академії в Росії — Київська, Московська, Петербурзька і Казанська, — вихованцями яких були, як правило, будучі ієрархи Церкви, однаково були російськими. „Єреміяди”, з якими доводиться зустрічатись в нашій історіографії, що, мовляв, українці мусіли їхати до Москви, Петербургу, Казані за вищою богословською освітою, а до Київської Духовної Академії насилали студентів з Московщини, позбавлені підстав. Мішаний склад студентів щодо територіяльного їх походження був у всіх чотирьох академіях, що обумовлювалось і тим, що в студенти дух. академії поступали звичайно на стипендії кращі по успіхах абсолювенти духовних семінарій по 2-3 від кожної семінарії. Київська Духовна Академія щодо російського її характеру в XIX-XX стол. нічим не відрізнялась від інших дух. академії, щоб не пускати в її стіни студентів українців з роду, як і не було сенсу насилати до неї студентів з Московщини. Оскільки ж посеред єпископату Російської Православної Церкви, в складі якого були ж, хоч би і в малій кількості, українці, з походження, завмерла національна свідомість приналежності до свого українського народу, свідчить той факт, що з відродженням до волі й незалежного життя України в революцію 1917 р. не знайшлося навіть двох єпископів-українців (рос. єпископат мав до 250 єпископів), які могли б

довершити хиротонію єпископів для Української Православної Церкви. Такі постаті посеред ієрархів Російської Церкви з українців, як ще в кінці XVIII і на початку XIX в. архієпископ Варлаам Шишацький, перший єпископ новоутвореної Волинсько-Житомирської катедри (1795 р.), відійшли, можна сказати, „в область передання”.

Про українського архипастиря Варлаама Шишацького була у нас мова вище (розд. IV, 5), як про головного діяча і організатора українського церковного життя при поверненні українців з унії на православ'є після другого і третього (1793 і 1795 рр.) поділів Польщі. В 1805 р. Варлаам Шишацький був переміщений з катедри Волинської на катедру Могилівську, на якій був піднесений р. 1808 до сану архієпископа. Р. 1812, коли війська Наполеона посувались на схід, в Москву, слідом за відступаючими російськими арміями і зайняли Білорусь, сталася подія, що відіграла трагічну роль в житті архієпископа Варлаама Шишацького. Архієпископ Могилівський, разом з усім духовенством своєї єпархії, присягнув Наполеонові, імператору французькому, поминав його за богослуженнями, а в проповідях висловлював співчуття й побажання перемоги французів над російським військом. Це сталося в липні 1812 р., а в грудні того ж року, після втечі решток армії Наполеона з Росії, Св. Синод усунув з катедри архієпископа Варлаама і віддав його під суд. За рішенням Синоду, затвердженим Олександром I, Варлаам Шишацький, указом з дня 1 травня 1813 року, був позбавлений архиєрейства і взагалі священства та засланий в „заточеніє” до Новгород-Сіверського Спаського монастиря на Чернігівщині; тут, у келії над брамою монастиря під дзвіницею, проживав до смерті (р. 1820) б. архієпископ, виконуючи обов'язки, як зберігся переказ, „дзвонаря” і „привратника” (Ст. Рункевич. *Op cit.*, стор. 211). Тут же подана література про архієп. Шишацького). Не улягає сумніву, що архієп. Варлаам Шишацький був свідомим українським патріотом, але чи вислідом якраз цього патріотизму була його присяга Наполеонові I, ми би стримались це твердити. Бо ж нам невідома яка-будь організована українська акція по стороні Наполеона в часі його походу в Росію в 1812 р.; навпаки, наші історики подають, що в 1812 р. було дозволено утворити кілька полків з українських козаків, і повстали надії на відновлення козаччини і навіть гетьманства (М. Грушевський. *Ілюстр. Історія України*. Стор. 483). Відомо, що на Наполеона, під протекторатом якого утворене було р. 1807 „герцогство Варшавське”, великі надії покладали поляки, але в'язати з цим фактом присягу Наполеонові Варлаама Шишацького ще важче, знаючи його відношення до поляків і те, що від присяги польській державі Шишацький втік ще р. 1789. Отже, коли заховались перекази, на підставі „свідків-сучасників”, що Варлаам Шишацький мріяв ніби стати патріярхом „Південно-Західної Росії” (Рункевич, стор. 211), іншими словами — України й Білоруси, то ці перекази, на нашу думку, не мали жадного зв'язку з польською акцією по унезалеженню Православної Церкви в добі Чотирох-

літнього Сейму, в якій акції Шишацький не брав жадно участі. Найскорше такі перекази виникли вже після засуду архієпископа Варлаама, як характеристика його відданості своєму народові. Тому ми схилилися б до тієї думки, що присяга Наполеону архієпископа-українця на Білорусі не мала національно-політичного характеру, а була викликана конечністю в обороні стану Церкви, духовенства і пастви та небезпеки переслідувань їх з боку підозріливого завойовника. Адже і в наших часах німецькі війська Гітлера вітали й корисні для перемоги німців змушені були архієпископські послання видавати українські в Україні архієпископі.

Кожна з названих вище єпархій на українських землях (до них треба додати ще Холмську єпархію, відкриту з 1907 р.) мала для підготовки кадрів духовенства духовну семінарію і по кілька нижчих „духовних училищ” в єпархії, за якими трималася давня назва „бурса”. 5 років науки в бурсі і 6 років в семінарії, прийнявши ще під увагу, що в останніх десятиліттях ХІХ в. більшість учнів цих духовних шкіл проживала в умовах певного режиму в шкільних же будинках, — час цілком достатній для того, щоб молодій душі багато прищепити „російськості”, чи „руськості”, з якою кандидат священства йшов потім на парафію в українське село. Коли у ХVІІІ стол., як ми бачили (розд. ІІІ, 3), учителі українці в Московській академії і скрізь по єпархіях на Московщині, де відкривались тоді школи, „наповнювали”, — за висловом московського письменника ХVІІІ в. А. Сумарокова, — до того ті школи, що „вкорінювали до російської мови свою провінціальну вимову, як „Господи помилуй”, „всігди” і „прочіі малоросійскія зіпсуті вимови”, — то тепер, у ХІХ стол., по духовних школах українських єпархій переважали великоруси учителі, які, видно, охоче їхали на службу в „Малороссію”, в „край, где всьо обильем дшешет” (А. К. Толстой). Треба звернути увагу на те, що духовні школи в Росії були не тільки професійними, але й становими, можливо навіть більш становими, ніж професійними. В 1911 р. десять духовних семінарій в українських єпархіях мали 3724 учнів; з них тільки біля 17% було дітей світських батьків, а не церковного клиру. Станові ж духовні школи, під назвою „єпархіяльних жіночих шкіл”, або „жіночих духовних шкіл”, були й для доньок духовенства в кожній єпархії; переважно з „єпархіялками” одружувались кандидати священства семінаристи, а таким чином ці єпархіяльні жіночі школи були школами виховання й майбутніх пані-маток в українських парафіях, подруг життя і праці священників в сільських парафіях.

Педагогічний персонал цих духовних шкіл „Ведомства Православного Исповеданія” комплектувався переважно з абсолютентів духовних академій; центральне ж управління духовними школами, звідкіля йшло й призначення учителів, знаходилося в „Учебному Комітеті” при св. Синоді в Петербурзі. Отже системою духовного шкільництва під керуванням не так церковної ієрархії, як світської урядово-бюрократичної машини під начальством обер-про-

курора Синоду, о ймалася справа виховання цілого духовного стану, а не тільки кандидатів священства. Головним завданням цього виховання в школах духовних на Україні була русифікація духовного стану, так важливого в інтересах держави, з огляду на близькість його до українського народнього життя. В нашій літературі вже в половині ХІХ в., після доби Миколи І, знаходимо яскраву картину з життя саме українського сільського духовенства, як чужа школа відривала людей від рідного ґрунту, від рідного коріння. «Дивні діла Твоя, Господи, — писав А. Свидницький в повісті „Люборацькі”, — здається, оці вчені та товчені пан-отці повинні б лучча громаді подобатись: і більше читав, і більше вчився — хоч з книжок, та світ повинен би знати і себе пізнати; а піди ж! вийде наче з лісу, і в дяка вчиться правити, а в старости хазяйнувати. А до громади вийде, — що ясне сонце, високо-високо: хоч як вклонись, не доглядить... На простого чоловіка як гляне, то наче ворога в ньому пізнав. Чи така наука, чи такий світ настав?» І стара пані-матка Люборацька, яку вчені в чужих школах діти її мають тепер за „хлопку”, бідається: «Оце біда мене опала з тими чужоземцями, — та ляшка вдалась, цей москалем став. Ото понаучувались! Цур йому з такими школами!»

І. Нечуй-Левицький, що сам скінчив Київську Духовну Академію, писав в повісті „Причепа”: «Московська школа на нашій Україні багато одрізнила луччих людей од свого народу, од свого племені, од батька й матері. А знов народ дуже одрізнив сам себе од панів, од вчених українців і косим оком споглядає на них. Між ними викопана велика безодня, і потрібно великої-великої праці не одного генія, щоб засипати ту провалину, почату ляхами, скінчену москалями, щоб зв'язати те, що порвала наша недбалівість та стидка українська байдужість та ледача недобачливість». Перші сліди цієї безодні Нечуй-Левицький, — каже С. Єфремов, — зарисував у гарних побутових нарисах із життя сільського духовенства „Старосвітські батюшки і матушки”, де виразно позначилися вже ті умови, що порізнили народ з духовенством і довели їх потім до войовничого антагонізму („Поміж ворогами”). Але найкращу у Левицького ілюстрацію згаданій безодні дають повісті „Причепа” й „Хмари”. („Історія українського письменства”. Київ-Ляйпціг, 1919. Т. II, стор. 167).

Участь у русифікації самого духовного стану через духовні школи в Україні не обмежувалась політична роля „Ведомства Православного Исповеданія” на українських землях. До цієї ж ролі ним покликано було й духовенство в його пастирському служінні посеред мас українського народу. Московська вимова богослужбової церковно-словянської мови становчо впроваджувалась на Україні вже від часів Катерини II; в ХІХ стол. боротьба з українською вимовою, яка в церковному читанні особливо українських дяків, природньо продовжували триматися, провадилась невпинно; духовна школа, з нижчих клас якої найбільше стали виходити й дяки з учнів нездібних чи недбалих, була школою й московсько-

го читання богослужбових текстів. Нам відомо, що не тільки в духовних училищах, але і по де-яких семінаріях, було в звичаї прослухувати церковне читання призначених до того учнів перед богослуженням, при чому при цій контролі смотрителя училища чи о. ректора семінарії поправлялась і вимова чтеця. Церковна проповідь провадилась в російській мові не тільки по містах, що зрозуміло з огляду на зросійщення великих міст в Україні, але й по українських селах; було нам, семінаристам Лівобережжя, дивно почути, що на Холмщині дозволяється проповідувати (було це в кінці XIX в.) в церкві мовою українською.

Очевидно, що питанням мовним не обмежувалось те служіння духовенства державній політиці, яке звемо русифікацією і його самого і його української пастви. „Русифікація” містила в собі ту ідеологію російського патріотизму, яка базувалась на засадах „православ'я, самодержав'я і народности”, ідейна тріада, проголошена міністром Уваровим при імператорі Миколі I. В цій ідеології мала виховуватись молодь по духовних школах, при чому під „народністю” розумілась національність не та, в якій хто родився, а російська чи московська по давнішій термінології. Цю ідеологію мало прищиплювати духовенство в Україні і українській людині. Особливо ж це завдання було покладене на духовенство, коли останнє притягнуте було до справи початкової народньої освіти й виховання дітей в церковно-парафіяльних школах, за думкою і планом творця цих шкіл в Росії обер-прокурора Синоду К. П. Побєдоносцева, який був на цьому становищі обер-прокурора чверть віку (1880-1905), репрезентуючи ідею російської державної церковности, Православної Церкви на службі самодержавію і обмосковленню народів. Його димісія з становища обер-прокурора Синоду в революцію 1905 року знаменувала банкруцтво в Росії ідеї державної церковности, впровадженної Регляментом Петра I.

Ми знаємо, що в давній Україні була тісно зв'язана з Церквою грамотність, освіта нашого народу. Ще й у XVIII в., за свідоцтвом історичних матеріалів про поодинокі міста та села на Лівобережній Україні, в якій не було унії, при кожній парафіяльній церкві існували школи, в яких дяки-бакаляри не тільки вчили грамоти, давали тодішню початкову освіту дітям, але й дбали про позашкільну освіту та культурні розваги для дорослих. На сторінках журналу „Основа” (1862 р. V, стор. 83-87) О. Лазаревський, на підставі архіву колишньої „Малоросійської Колегії”, подав дані про кількість парафіяльних шкіл в кожному з семи полків, на які адміністративно ділилась Гетьманщина, в часі 1740-47 рр.

Чернігівський полк мав	154	школи	на	229	селищ;
Ніженський полк	217	шкіл	на	202	„ ;
Переяславський	119	„	на	174	„ ;
Лубенський	172	школи	на	247	„ ;
Прилуцький	69	шкіл	на	102	„ ;
Миргородський	37	„	на	84	„ ;
Полтавський	98	„	на	61	„ .

Ці дані набирають повного значення в порівнанні з тим, що більш як через сто років, напередодні маніфесту Олександра II 19 лютого 1861 р. про визволення селян з кріпацтва, в р. 1860, було, напр., в цілій Чернігівській губернії тільки 70 народніх шкіл, а в них 2290 дітей; одна школа припадала на 17143 душі населення. (В. Біднов. Школа й освіта на Україні. „Українська Культура”. Регенсбург. 1947. Стор. 39). Традиційні українські школи при парафіях стали зникати під Росією в часах Катерини II, особливо коли переведено було р. 1783 остаточне закріпощення українського селянства, а р. 1786 — секуляризація церковних і монастирських маєтків в Україні. Сам уряд не дбав про освіту кріпацького села, мало де відкриваючи школи по т. зв. „казьонних” селах (селяни „державні”, „економічні”); тим менше дбали тепер про це поміщики, між якими на Лівобрежжі найбільше було зросійщеної козацької старшини. Так, напр., з 70 шкіл Чернігівської губ., згаданих вище, лише 6 було в панських селах. Українське селянство, судячи по кількості шкіл для нього в першій половині XIX в., засуджене було на темряву; зрештою це відноситься й до великоруського закріпощеного селянства, з тою тільки різницею, що воно, де була там хоч мізерна кількість шкіл, вчилось в своїй мові, тоді як українському селянству, чи його дітям, ставила труднощі для освіти й наука в чужій московській мові, наслідком якої науки, багатой з причини незрозумілості мови на анекдоти, був великий відсоток безграмотности скоро після закінчення московської школи.

Тільки з скасуванням в 1861 р. кріпацтва, справа освіти в Росії взагалі, зокрема ж нижчої освіти народньої, починає поволі виходити на ширший шлях, при більшій участі самого громадянства. Найбільше значення для діла освіти мало запровадження в добі великих реформ земського й міського самоврядування 1864 р. Земства й на Україні взяли під свою опіку освіту села; на жаль, на Правобережжі, в губ. Київській, Волинській, Подільській, земства і то т. зв. „жуці”, були, з мотивів політичних (російського націоналізму), заведені тільки в 1910-11 рр. Після ж скасування кріпацтва та з відкриттям земствами по селах народніх шкіл, почався рух і за відкриття при церквах по парафіях народніх шкіл. Так, в Чернігівській єпархії було вже в 60-их рр. XIX ст. церковно-парафіяльних шкіл до 850, а в них учнів до 17 тисяч. Одначе на культурно-освітній діяльності духовенства скоро затяжила рука обер-прокурорів Синоду — Д. А. Толстого (1866-1880) і К. П. Победоносцева (1880-1905), які впродовж 40 років були у кермі „Ведомства Православнаго Исповеданія”, творячи з нього фортецю реакції в державі та поглиблюючи тим прірву між Церквою та поступовим громадянством, ту прірву, що її на початку XVIII в. розпочала рити Петровська церковна реформа, утворюючи з „господствующей” (пануючої) Православної Церкви, за західнім протестантським зразком, один з департаментів самодержавної царської влади.

На полі народньої освіти, коли, як констатувало в 1875 р. міністерство народньої освіти, в цілій Росії учнів в початкових школах було в двадцять разів менше, ніж дітей шкільного віку (В. Біднов. Ор. cit., стор. 41), роботи було, очевидно, досить і міністерству освіти, і земствам, і духовенству в парафіяльних школах. Але ж участь останнього в ширенні шкільництва по селах була викликана тепер скорше виразною неприхильністю до земського народнього шкільництва, ніж солідарністю в праці над піднесенням народу з темряви безграмотности й невіжества. Євген Чикаленко писав, що „коли замість старих дяківських шкіл, в яких вчилися по Псалтирю та Часослову, земства почали заводити „гражданські” школи, то народ страшенно обурювався, що в школі, замість „божественного”, читають „Жил-бил у бабушки серенькій козлик”... („Спогади””. Нью-Йорк, 1955, стор. 349-350). Ясна річ, що в земських школах, вивчивши читати на матеріалі, доступному дитині, не про „козлика” тільки читали і вчили; з другого боку, священник, як законовчитель, так само, при бажанні і пастирській ревності, міг і в земській школі мати релігійні впливи на учнів в своїй парафії. Але ж обер-прокурор Синоду К. Победоносцев системою церковно-парафіяльного шкільництва, для управління яким, організації його, постачання підручниками і т. д. утворено було при Синоді „Училищний Совет”, мав, користаючи з свого великого впливу при двох останніх імператорах, в ідеї **скупчити справу початкової освіти селянства в руках духовенства православного**, яке давало б народові „правдиву” російську освіту, бо, мовляв, земські школи, замість правдивої освіти, ширили нігілізм в народі і вели до революції. „Величезна перевага (?) церковно-вчительських шкіл в справі морального і **патріотичного виховання народу**, — писав митрополит Антоній Храповицький, — повинна була скінчитися передачею в руки духовенства всієї справи освіти селянства, всієї справи початкової науки, але на це у нашого правительства не стало мужности, а у духовенства енергії; тому назагал **школа наша (церковна) виявилась чужою народові**, хоч і продовжувала, при всіх своїх недостатках, носити на собі відбиток народньої культури, православної культури, що зокрема сильно виявлялось в ній значенням російської літератури, — цієї великої галузі російського життя” (Єп. Нікон. Ор. cit. Т. II, стор. 113. Підкресл. наші.).

Знаходимо в наведених словах цінне признання, що назагал церковно-парафіяльна школа виявилась чужою народові... Бо ту школу митрополит Антоній спостережав найбільше на Волині, як архієпископ Волинський в 1902-1914 рр. Як ми вище зазначили, на Правобережній Україні, в губ. Київській, Волинській, Подільській, земства не було до 1910-11 р., тому не було й земських шкіл, які на Лівобережжі від 60-их рр., підсилені далі сіткою церковно-парафіяльних, значно підняли % грамотности й освіти, порівнюючи з губерніями українського Правобережжя. Тут розвинулося церковно-парафіяльне шкільництво: на Київщині було в 1900

році ц.-парафіяльних шкіл 1812; на Волині — 1600; на Поділлі — 2045. Волинське губерніяльне земське зібрання, перше після впровадження виборного земства на Волині, виасигнувало на утримання церковно-парафіяльних шкіл Волинської єпархії 135 тисяч рубл. річно, з тим, щоб самому вже не турбуватися тим народнім шкільництвом. Синод подякував земству за таке „виключно сприятливе його відношення до справи народньої освіти” в руках духовенства; коментарем до цієї подяки може бути той факт, що й в земстві на Волині переважали члени „Союзу руського народу”. А церковна школа залишалася всеж таки „чужою народові”, хоч і з „печатком православної культури”, бо вона, чужа мовою, не в’язала цієї культури з українським національним минулим народу, нічого не давала народові, як українському народові, а нав’язувала йому „російськість” від часів ніби князя Володимира Великого.

3. Національно-релігійні традиції й народня релігійна творчість в церковно-побутовому житті української народньої маси; незалежність народнього християнства від духа й завдань „офіційної” Церкви в Росії XIX в.

Здавалось би, що XIX в. повинен стати добою повної заглади українського православія, бо ж на всіх просторах українських земель під Росією Православна Церква в бюрократичних формах її устрою (відсутність соборів, виборчої засади, самодіяльності церковних громад) мала служити загально-державним політичним цілям в справі винародовлювання українського народу і через богослуження в церковно-словянській мові, але з московською її вимовою, через проповідь в російській мові, церковно-релігійну літературу в тій же мові, духовні школи російські для кандидатів священства, російські церковні школи по парафіях. Одначе, як показала історія, не так легко дається викорінити те, що віками вросло в гущі народній, не так легко змінити душу народню, особливо в найінтимнішій сфері її життя релігійній, у віруваннях, духовних настроях, побутових звичаях, зв’язаних з життям предків народу.

Ми не поділяємо того поширеного в нас погляду, що т. зв. „офіційне” російське православіє, чи „офіційна” Російська Церква є витвір московського національного духу і є, таким чином, національною церквою православних великорусів. Ні, починаючи від розколу московського старообрядчества в XVII в., в якому, можливо, найяскравіше проявилися національні риси релігійної психіки великорусів, — в дальшій історії церковно-релігійного життя корінної Росії ми теж бачимо ряд несумнівних фактів, які говорять про існування поруч з „офіційною” церквою, або навіть і в огряді її, „народнього християнства”, якого не можемо отожднювати з „офіційною церковністю”; були й течії посеред віруючої інтелігенції, як і посеред самого духовенства, опозиційні офіційно-державній церковності, — з цих кругів вийшло й все більше

ширилось домагання свободи Церкви, скликання церковного собору, бо ж „від часів Петра I Церква в Росії є в паралічу” (Ф. М. Достоевський).

Про відчуження від „зросійщеної офіційної церкви” українських народніх мас так писав Михайло Грушевський: „Коли в XVI-XVII вв. церковним кругам удалось до певної міри наелектризувати ці маси, наблизившись до них, прийнявши народні форми та вдаривши і в де-які соціальні та національні струни їх психології, так потім, як ці зв'язки стали рватись та завмірати, на місце ентузіазму і охоти боротись, страждати за свою народню „батьківську” віру, мусіло прийти знеохочення до всієї тої казьонщини та мертвечини, котрою ту віру підмінювано. Право сільських громад вибрати собі духівників скасовано. На парафії стали приходити люди більш освічені (мова про XIX стол. І. В.), але цілком громаді чужі і до якого-будь зближення з нею неохочі. Проходячи зросійщену школу, кандидати на священство, навіть ті, що вийшли таки з українського села, відривались від народньої мови, дивились на неї і на народню українську стихію згорда, народній обряд і культуру легковажили... Народня мова була вигнана з проповідниці, з школи; не тільки праця громадська, але навіть просте зближення до селян, братання з ними було для священника річчю небезпечною супроти підозрливости адміністрації та поміщиків, на послугах котрим стояла вся нижча російська адміністрація. Священики водять товариство з дрібними панками, поліційними чинами, крамарями, для сільської ж громади у них тільки домагання оплат, бажання як найбільше взяти з церкви й парафії, і ці бажання все зростають і стають утяжлівіші для селян в міру того, як збільшуються потреби матеріяльні цієї духовної верстви. І селянство все гостріше відчуває в цій верстві елемент чужий і ворожий... В Україні Східній помічається сильний рух від офіційної православної церкви і шукання задоволення релігійного почуття поза церквою”... (З історії релігійної думки на Україні. Львів. 1925, стор. 124-125).

Знаменитий наш історик випустив тут з-під уваги, що і в XVIII в. український народ на Правобережній Україні боровся і страждав за православу батьківську віру, про що сам історик оповідає в других своїх працях (див. розд. IV, 3 цієї праці); рівно ж узагальнено в наведених вище словах відчуження й ворожість поміж духовенством та українським селянством, як його паствою, — про що будемо ще говорити. Але найголовніше те, що проф. Грушевський, знайшовши в українських масах „знеохочення до всієї тої казьонщини та мертвечини” в „офіційній православній церкві”, що викликало „сильний рух” від неї, оповідає далі про шукання задоволення народом свого релігійного почуття поза церквою, в різних раціоналістичних і містичних сектах (стор. 125-152 названої вище праці). В дійсності, сектанство посеред українського народу зовсім не мало масового характеру і позбавлене було національно-українського характеру. Сам проф. Грушевський ка-

же, що на перешкоді впливам штундо-баптизму (більш численна секта) на широкі круги української людности стали: 1) виключність і відчуження сектантів, які розривали всякі моральні зв'язки з своєю сільською громадою й замикались в тіснім кругу інтересів своєї секти; 2) зневажливе трактування сектантами всякого іншого, зокрема ж православного, культу; ганьблення церков, таїнств, факти знушення з ікон і т. п.; 3) ненаціональний характер сектантського руху, який весь час проходив в формах великоруських; українські (по походженню) баптисти перебували в одній організації з російськими, заховали російську мову молитовних зібрань, російське Святе Письмо, навіть тоді, коли на Україні було вже допущено Св. Письмо в українському перекладі; 4) українську свідому інтелігенцію сектантський рух посеред українців не приваблював, крім його ненаціональності та російських форм його культу, також своєю підкреслюваною аполітичністю (ibidem, стор. 138, 149).

Таким чином, для історика духовного, релігійного життя українського народу впродовж XIX і з переходом в XX стол. послати-ся на сектантський рух посеред нашого народу, який, мовляв, задовольняти став релігійні потреби наших селян, замість „казьонщини та мертвечини” в Рос. Православній Церкві, — це значило б не дати відповіді на питання про духовне поживлення нашого народу впродовж XIX в. і далі. Аджеж це сектантство, що рівно ж і русифікувало українців, чи торкнулося хоч цілого 1% української людности? А що ж було з її мільйонами? Покинув релігійну віру народ? Зовсім збайдужнів до Церкви Божої зза невдоволення нею, її „казьонщиною” та „мертвечиною”? Розуміється, — ні. Не будувались би на Україні нові храми, не наповнювались би вони, особливо у великі свята, людьми „по береги”, не було б тисячних прощ українців-богомільців до Київських святинь щороку, до Почаєва і других давніх монастирів української землі. «Консервативні в своїх духовних настроях, — слушно каже проф. О. Лотоцький, — особливо в ділянці релігійній, маси народні додержували старих традицій релігійних, незалежно й поза новим духом офіційної церкви; а та інтелігенція того ж народу українського порвала з тими традиціями, фактично ігнорувала їх і тим виключила себе з участі в цій ділянці духового життя свого народу» („Зневажена справа”. Тризуб. 20. III. 1927 р., стор. 6-7). Про інтелігенцію скажемо пізніше, а зараз спробуємо дати, хоч доривочну, відповідь на питання, чим жилилися, на нашу думку, релігійно в ті часи українські прості люди, своєї національної церкви позбавлені, — відповідь тому доривочну, що питання це мало обслідоване; наших істориків, як і взагалі вчених українців, не цікавило аж до революції 1917 р., коли почали писати, тільки не про те, чому через 150 років (від Катерини II) народ український зостався глибоко побожним, а про те, що він „за 250 років керування ним Московською ієрархією (хоч до часів Катерини II керувала Церквою й на самій Московщині якраз українська ієрар-

хія) опустився, мовляв, до самих кра ніх меж темряви, неписьменства, несвідомости". („Історична записка про минуле життя Української Церкви й відродження її автокефалії". Церква й Життя, ч. 2-3. 1927 р., стор. 142.) На таку зневагу його духовного побожно-го життя наш народ не заслужив.

Проф. О. Лотоцький слушно каже про додержування нашими народними масами старих релігійних традицій не „поза Церквою", а — „незалежно й поза новим духом офіційної церкви". Для українських народніх мас Православна Церква, в якій перебували їх батьки й прадіди, була самоцінністю, як діло Боже, як установа, що не людьми була утворена, а для людей від Бога і Господа Христа. Були часи, коли Церква й „наша віра руська" стояли для народа українського „над усе", були першим гаслом, під яким ішла боротьба за окремішність національну, свободу політичну, соціальну. І про ті козацькі часи заховувалась пам'ять в народі. Тарас Шевченко, селянський син, з життєпису й творчости якого історик нашої Церкви може взяти немало матеріялу для характеристики духового життя українського простого народу в першій половині XIX в., згадує в „Гайдамаках" столітнього дідуся, від якого, та й від других „старих людей", чув про „козацьку славу", так сполучену з вірою і з боротьбою „за віру". Про засвоєння основних правд цієї віри, правд „благочестя" нашим народом в перших віках його християнства ми писали:

«Звідкіля народ пізнавав християнство? Без сумніву, головним джерелом цього пізнання був християнський культ. Церква, як місце богослуження, саме церковне богослуження й уся християнська обрядовість (в церкві й поза церквою) ширили в народі нові релігійні образи й поняття, пробуджували на церковно-релігійному тлі нову народню творчість, виховували в християнських почуттях побожності й євангельської моралі. У величезному впливі Церкви з її культом на народні маси надзвичайно важливе значення мала, очевидно, богослужбова словянська мова, що була тоді далеко ближчою до живої української народньої мови. Християнський культ зовсім не мав би такого впливу сильного на наших прадідів, коли б богослужбовою мовою, мовою Церкви була яка чужа незрозуміла мова, як грецька або латинська» (т. I цієї праці, стор. 146).

Без сумніву, що в пізніших століттях піднялась шкільна освіта в нашому народі, заведені були, як знаємо, школи вищого типу і по зразку латинського заходу, в яких багато викладалось і в латинській мові, виходило більш освічене духовенство, ширилось проповідництво, богословська і церковно-історична література, полемічні праці в обороні православія і т. д. Але „благочестя" в широких народніх масах не стало від цього „системою схоластичного богословія", залишалось вірою живою і діючою, підставою для життя людей в Божому світі по божественному закону. І головним джерелом цієї віри залишалась для народу і далі церковна святиня з її чудовим православним обрядом в крузі свят

церковного уставу, храм найперше був школою лагочестя, в ньому виховувались релігійні настрої і задовольнялись релігійні почуття і потреби людей.

Коли хто найголовнішу ділянку церковно-релігійного життя — культ Святої Тройці, Божої Матері і святих зо всіма таїнствами і обрядовими чинами — називає „казьонщиною” і „мертвечиною”, то треба б показати, чи дійсно цей культ став „казьонщиною” і „мертвечиною” для нашого народу в ХІХ в., і чому тоді це сталося? Церковною богослужбовою мовою залишалась мова церковно-словянська, яка віками була в нашій Церкві. Те, що при Катерині ІІ церковна влада почала запроваджувати, замість української, московську вимову церковно-словянських текстів, позбавляючи тим богослужбу національно-українського колориту зовні, не могло, очевидно, набрати аж такого значення, що від цього богослуження в наших церквах стало „казьонним” і „мертвим”. Бо ж і тих різниць у вимові не було так вже багато (див. розд. ІІ, 2) та й дяки і другі чтеці по церквах українці, а не раз і самі отці духовні з українців, що кінчали духовні школи в російській мові. природньо забарвляли читання в церкві вимовою такої з-українська, не маючи великоросійського акценту. Думаємо, що для нашого села було більшою реформою впровадження в наше богослуження після революції 1917 р. живої української мови, ніж для предків його запровадження в церквах московської вимови церковно-словянського тексту, — і тому в Україні наших часів переживалась така боротьба так назв. „славянистів” проти живої народньої мови в богослуженні. Психологічна природа консерватизму, який в релігії має особливу силу, виявилась тут в повній мірі. Звідсіля й прив’язання в простому народі до школи, в якій тільки „божественне” читали; письменник лікар М. П. Левицький оповідав, що коли він дав сторожеві в лікарні почитати Євангелію в українській мові, то той, похитуючи сумно головою, сказав: „Господи! Вже й з Слова Божого сміються” (Є. Чикаленко. *Op. cit.*, стор. 350).

В унії 1596 р. залишилась, як відомо, й досі церковно-словянська мова богослуження з українською вимовою її. Але ж мішанина при цьому обрядів — східнього, залишеного для уніятів ще й Флорентійським собором 1439 р., і західнього латинського до того, що повстало прислів’я між українськими греко-католиками — „що попик, то типик” (устав церковний), — фатально відбилось на долі унії. Одною з причин масового і раптового повернення на православ’я з унії українців Київщини, Поділля, Волині в кінці ХVІІІ в. були якраз відступлення в унії від Східнього обряду і різного роду „новини” в ньому, брані з латинського обряду. Боротьба ж за „очищення обряду” велась, як знаємо, в уніятській Церкві в цілі самого збереження її від потоплення в латинському морі і в ХІХ в., як ось і в наших часах проблема Східнього обряду є предметом турбот Риму в його унійній акції. Така є сила обряду, культу в релігійному житті, особливо широких народніх

мас, що одначе не означає того, ніби тоді і все релігійне життя зводиться до зовнішнього культу, до чисто обрядового благочестя. Ні, в українськiм народі, як про це була у нас мова раніше (див. т. I, стор. 93-95), побожність його ніколи не була тільки зовнішньою, — зовнішні природні прояви благочестя були сполучені з внутрішніми релігійно-моральними настроями і прагненнями побожної душі.

Отже не знаходимо підстав, чому б християнський культ в православному обряді, який віками живив побожну душу українського народу, став для нього в XIX в. „казьонним” і „мертвим”, на якому, мовляв, ґрунті почали ширитися в українському народі раціоналістичні секти, позбавлені, одначе, в ту пору жадного українського національного характеру, чого не заперечував ніюдин український історик; навпаки, „штундисти” поривали з своїм народом, а православний український народ цурався їх якраз в ім'я своїх національно-релігійних вірувань, звичаїв, освячених віками. Тарас Шевченко, який змалечку виховувався в атмосфері українського церковно-народного життя, а за перших учителів своїх мав старовинних дяків, потім же, по роках науки в Петербурзі, пізнав та гостро картав політичний характер і фальш офіційного російського православ'я (див., напр., „Кавказ”, р. 1845), — з яким, одначе, сердечним теплом зображає, а не осуджує, обрядову гарячу й щирю віру простих селян. Ось уривки з безсмертної „Наймички” (1845 р.):

„А наймичка шкандибас,
Поспішає в Київ.
Прийшла в Київ, не спочила;
У міщанки стала,
Найнялася носить воду,
Бо грошей не стало
На молебствіє Варварі.
Носила, носила,
Кіп із вісім заробила,
И Маркові купила
Святу шапочку в печерах
У Івана святого,

Щоб голова не боліла
В Марка молодого;
І перстеник у Варвари
Невістці достала,
І всім свягим поклонившись,
Додому верталася.
Вернулася Катерина
І Марко зустріли
За ворітьми, ввели в хату
И за стіл посадили,
Напували й годували,
Про Київ питали”.....

„Тричі крига замерзала,
Тричі розтавала, —
Тричі наймичку у Київ
Катря провозжала,
Так як матір.
І в четвертий провела
Небогу аж у поле, до могили,
І молила Бога,
Щоб швиденько верталася....

Ввійшли в хату. Катерина
Йї ноги умчала
И полуднувать посадила.
Не пила й не їла
Стара Ганна.
„Катерино!
Коли в нас неділя?”
„Після-завтра”.
— „Треба буде

Акафист найняти
Миколаєві святому,
Й на часточку дати,
Бо щось Марко забарився.

Може, де в дорозі
Занедужав, сохрانی Боже!"
Й покапали сльози
З старих очей замучених...

Письменник д-р М. П. Левицький (помер в Луцьку р. 1932) оповідав нам, як він, проживаючи в Києві, збирав мовний матеріял різних говірок української мови, користаючи з напливів українських прочан до Києва і його святинь в сезони прочанства з різних кінців України. „Я, — казав Модест Пилипович, — до того напрактикувався в розмовах на монастирських подвір'ях, церковних цвинтарях з гуртками прочан, що міг по вимові й лексикону пізнати, звідкіля ці люди. — А чи ви, бабусю, часом не з Лебедина? — залитаєш, бувало, богомолку. І та, урадована, каже: еге ж, еге ж, — і ви звідтіль?" І зав'язувалася щира розмова, в якій д-р Левицький здобував собі мовний матеріял, а часом і побожні легенди, чи духовні пісні, псалми. У де-яких наших істориків доводиться читати, що „ченцями в монастирях на Україні перебували в XIX в. майже виключно москалі, вся діяльність яких звернута була на помосковлення української людности" її, що „Київська і Почаївська Лаври були притулками найчорнішої московської реакції і україножерства". До такого роду історичних дослідів не можна не ставитись з певним застереженням, бо ж вони виходили, видно, з пера людей, про яких проф. О. Лотоцький вже після революції 1917 р. писав: „Визнаючи себе національно українцями, поділяючи взагалі інтереси українського народу, ці національно свідомі українці не поділяли і одкидали ті релігійні інтереси, що ними жила українська народня маса"... („Тризуб". Ч. 12/70 1927 р., стор. 7). Де є та статистика, на підставі якої твердиться, що „майже виключно москалі були ченцями в монастирях на Україні в XIX в."? На чому спірається й твердження, що „вся діяльність цих ченців-москалів звернута була на помосковлення української людности"? Чому в „пашу україножерства" йшли ціле століття десятки і сотки тисяч таких, як наймичка Ганна Шевченка, і несли до тих давніх українських святинь своє горе і зітхання, свої прості теплі моління, гарячі надії на поміч і помилування Боже? І йшли часто з обітницю, даної в критичні тяжкі хвилини життя... Нам здається, що історик нашої Церкви не може так легковажно ставитись до ролі монастирів в духовому житті нашого українського народу і в XIX в. та підходити до цього питання, не знаючи ні складу братії монастирської, ні життя монастирського, не розуміючи, чому святошами являлись для народу ті „україножерські" Лаври, підходити з чисто політичними категоріями. Бо ж про таких дослідників ще у Шевченка знаходимо, що вони „просвітити, кажуть, хочуть материнські очі сучасними огнями, повести за віком, за німцями недоріку, сліпую каліку"... („Послание").

Релігійні почуття й інтереси, що ними жила українська народня маса і в XIX в., крім церковної святині з цілорічним кругом бо-

гослужб і свят в тих святинях, продовжувала мати своє задоволення і в побутових народніх обрядах та звичаях, що у віках поставали та тісно були пов'язані і з народньою вірою до-християнських часів і з християнською під впливом Церкви. Цей церковно-народній побут зберігав свої національно-релігійні традиції без уваги, можна сказати, на те, що на Церкву в управлінні її покладена була бюрократична урядова рука Російської держави в своїх політичних цілях. А в тісному зв'язку з церковно-релігійним впливом на побут народній стояла й поетична творчість народня релігійного характеру; багата в минулому, не завмерла вона і в XIX в. Те, що для українського освіченого громадянства, особливо зросійщеного, мало прийти як модерна течія вже з Західньої Європи під назвою „романтичного народництва”, щоб це громадянство зацікавилось (як, зрештою, у себе й великоруське громадянство) мовою, творами і побутом українського закріпощеного селянства, — те в самому цьому селянстві було натуральним процесом давнього духовного життя, яке не потребувало пробудження в ньому „романтизму” з Заходу. І тоді, як лише проф. М. Грушевський, — „в очах нового покоління освічених українців українська сірома ставала правдивим носителем краси і правди життя, і до неї належало всіма способами зближатися, щоб зачерпнути від неї цієї краси і правди, в народній словесності і народнім житті знайти правдивий зміст для творчости літературної. А зближуючися до народу, освічені українці набіралися не тільки пам'яток народньої творчости, але приходили до розуміння і народнього життя, селянської душі, болів і потреб мужицьких” (Ілюстр. Історія України. Стор. 489). Ця селянська душа переховувала й переховала в собі, в своїй творчості й народньому побуті немало й церковно-релігійної національної старовини, цінної для характеристики українського православ'я.

В 70-их рр. XIX стол. вийшли „Труди етнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский Край, снаряженной Русским Географическим Обществом. Юго-Западный Отдел. Материали и изследования, собранныя Павлом Чубинским, действительным членом Общества. СПбург.” Подорожі й записи цієї експедиції відбувались на українських землях Київщини, Волині, Поділля, частин Полтавщини, Слобожанщини, Чернігівщини, Підляшшя, Бесарабії. Заслугує уваги, що немало допомагали П. Чубинському в зібранні матеріалів священники, учителі духовних семінарій, які давали на цей предмет вказівки і завдання семінаристам, — сином духовенства по селах. Так, від учителів Волинської (в Крем'янці) Дух. Семінарії Н. И. Петрова (потім проф. Київ. Дух. Ак.) і прот. Хойнацького Чубинський дістав великий збірник обрядів і вірувань українського народу, що відносяться до різних церковних свят, а також весільні обряди, записані учнями тої семінарії (Волинь). На Поділлі з Чубинським співпрацювали свящ. Дмитро Струцинський (в Ушицькому пов.), свящ. Даміян Чернецький (у Винницькому пов.). Труди експедиції „Юго-Западнаго Отдела Русскаго Геогра-

фического Общества", який був в 70-их рр. в Києві головним центром української науки (В. Антонович, М. Драгоманов, П. Чубинський, П. Житецький, О. Русов, К. Михальчук, Ф. Вовк, Ол. Кистяківський та інш.), разом з другими виданнями у XIX в. збірок народньої творчости, свідчать про те, чим духовно жило українське село і в XIX в., зберігаючи національно-обрядові традиції та вірування української церковно-побутової старовини та продовжуючи і в цей час народню творчість також і релігійного характеру. Одних обрядових пісень в „Трудах експедиції” подано до 4 тисяч.

Для історії національно-церковного життя українського народу особливо цінні з цих матеріалів:

1. В т. I „Трудів”, про вірування й забобони, духовні пісні, світ духовний: звідкіля світ узався, про створення чоловіка Богом, пісні про Адама і Еву, пісні про душу; образ Божий, образ Ісуса Христа, Духа Святого в піснетворчості народній представлені світло і в згоді з православною наукою; багато пісень в прославлення Божої Матері і чудотворних її ікон в святинях української землі; між другими пісня на честь образу Почаївської Божої Матері, записана аж на Полтавщині (с. Рогозів, Переяслав. пов.) „Вийшла зоря вечорова”. В цій пісні є таке місце: „Дізналися турки, злі недовірки, що єсть Божая Мати, підписалися до Почаєва щороку дань давати”. . . Цілий ряд пісень є в пошану святих Христової Церкви, як: святителю Миколаю, св. Юрію, Івану Хрестителю, архидиякону Стефану, Івану Золотоустому, Олексію Божому чоловікові, св. архангелу Михаїлові, преподобному Онопрію (Онуфрію), св. Варварі, Марії Єгипетській, Андрею Крицькому (Критському), при чім „крицьким” названо, на думку народу, тому, що св. Андрей, творець великопосного канону, ніби „крився” в колодязі 15 років.

2. Т. III „Трудів експедиції”, під назвою „Народній дневник”, містить в собі цілорічний календар народніх звичаїв, повіррив і обрядів з відповідними піснями по місяцях, від січня до грудня включно. Цей календар можна назвати **церковно-народнім побутовим українським календарем**, бо в основі його лежать свята Господські й Богорядичні, з постами за уставом Православної Церкви, та пам'ять святих, прославлених Церквою, а з цим церковним місяцесловом пов'язані в побуті народу святочні народні обряди й звичаї, іноді ще глибокої до-християнської старовини, більше того, — часто пов'язується й та чи інша праця в житті українського хлібороба. Найбільш розвинений був, як відомо, ритуал Різдвяних свят, від Святого Вечора 24 грудня (ст. ст.) й кінчаючи днем св. Івана Хрестителя 7 січня, або навіть „Одданням Богоявлення”, як говориться в т. III „Трудів”, 14 січня (ст. ст.). В „Трудах” зібрано 176 колядок різного змісту й характеру; для історика нашої Церкви найцікавіші ті, в яких бачимо націоналізацію, як і в Різдвяній вертепній драмі, євангельського сюжету, перенесення євангельських подій на Україну, в сільській світ. Взагалі ж укра-

їнські коляди — це „твори, — як писав Іван Франко, — високої поетичної стійності, яких не постидалася б жадна література на світі, які сміло можуть витримати порівняння з найкращим, що тільки є на полі християнської гимнології, твори, котрі справедливо й по заслугі здобули собі посеред народу таку широку популярність і не втратять її доти, доки серед того народу тривати буде тепле чуття релігійне й прив'язання до своїх гарних та поетичних звичаїв та обрядів” (М. Возняк. Історія укр. літератури. Т. III, ч. 2, стор. 318). Великий піст з „поклонами”, говінням, „верба”, Страсний тиждень з псалмами про „муки Спасителя”, світлий Великдень з розговинами свяченим, цілоденним радісним дзвоном, „проводи” на кладовищах, — увесь цей весняний церковно-побутовий ритуал мав свій теплий чар і надавав глибокий духовний зміст, яким жило українське село. Далі йшов, приблизно на св. Юрія, обхід з хресним ходом по зелених полях, посвячення їх і громадський обід, потім надходили зелені святки з „кличанням” (прибрання хат зеленим віттям і зеленою травою) — дні св. Тройці, Петрівка, за нею жнива, — найтяжча доба селянської праці, яка годує цілий рік, з святами одначе „зажинок”, а в кінці „обжинок” (в „Трудах” подано 56 обжинкових пісень), посвячення зілля, маку на Маковія (1 серпня ст. ст.), яблук і меду на Спаса (6 серпня ст. ст.), „Спасівка” — піст перед Успінням Божої Матері (15 серпня ст. ст.), свято, що звалось в народі „Перша Пречиста”, друга була — Різдво Пресвятої Богородиці, третя — св. Покрова. Осінь — найбільше була порою шлюбів на селі, що задокументовано в народних наших прислів'ях: „Свята Покрівочка (1 жовтня ст. ст.), покрий мені головоньку хоч ганчіркою, аби не зоставалась дівкою” і — „До Дмитра (26 жовтня ст. ст.) дівка хитра, а по Дмитрі хоч комин витри”. Такі, наївні, на перший погляд, речі, як „мале свято”, коли вдома можна робити, а в полі ні; дні, в які не можна прясти, день, коли рослини цілющі збирати, а коли гречку, льон сіяти, капусту висаджувати, цибулі не їсти і т. п., сполучені в народі були з пам'яттю святого за календарем, відогравали своє значення в побуті народньому, підіймаючи теж його понад чисто тваринне існування в суспільстві безрелігійному. Очевидно, що цей „денник народній”, який уявляв з себе сполучення церковного календаря з народніми обрядами і звичаями християнського й до-християнського походження, міг бути діючим в ХІХ в. на суцільній українській території в умовах життя тодішнього українського села. Тепер, після революції 1917 р., це тільки історичний документ на свідство того, як український народ зберігав свою духовну окремішність, коли його Церква перебувала в складі Російської Православної Церкви.

3. Про ту ж своєрідність і багатство українського народнього обряду свідчить т. ІV „Трудів експедиції”, змістом якого є родини, хрестини, весілля, похорон — обряди й словесна та музична творчість, сполучена з ними, українського народу на головні акти в житті людини від колиски до могили. Весільний обряд,

що мстить в собі до 2000 п сень, прип вок всяких, дялог в, пов'язаних з обрядами, має походження ще з до-християнської української старовини, але в текстах весільної дії християнські вірування густо вкрапляються, бо ж Церква освячує шлюб церковним вінчанням, як таїнством; над молодими повинно бути Боже благословення.

„Кропи нас, мати,
Свяченою водою
І доброю годиною.
Ломіте роженьку,

Стеліте дороженьку
Молодій і молодому
До Божого дому”...
(Старокопснт. пов., Волинь).

Стихія народнього життя з його побутовим народнім християнством була, без сумніву, сильніша за обер-прокурорів російського Синоду, які не простягали до нього своєї русифікаційної руки, і воно продовжувало жити в народі, тісно пов'язане з календарем і уставом Церкви.

Велику роль в національно-релігійнім житті українського народу відігравали тоді ж **народні лірники** з обширним лірницьким репертуаром побожних пісень. Сладкоємці колишніх мандрівних спудеїв-бурсаків та мандрівних дяків, лірники мали і в ХІХ в. своєрідну цехову організацію, свою школу лірництва, яку треба було пройти, щоб, склавши перед лірниками ж іспит, дістати „визвілку” на право бути лірником і виспівувати, заробляючи тим на прожиток, лірницькі пісні по ярмарках, під манастирями, церквами, на цвинтарях. Любив слухати лірників український народ. „Уся товпа затаювала віддих, встромивши очі в лірника або в простір; тільки час від часу чути зітхання, або й видко сльози на очах зворушених. Доля грішних і праведних, ненормальне життя суспільне й родинне, лихі відносини чоловіка до жінки, батьків і дітей, ворожня сусідів, гірке життя сироти в мачухи, — такі теми в лірницькій пісні глибоко зворушували слухачів”. У багатому репертуарі лірників були духовні пісні, часто віршовані, на свята Господські, Богородичні, св. Миколая, на національні свята — Володимира Рівноалостольного, кнн. Бориса і Гліба, Антонія і Феодосія Печерських, Іова Почаївського, чудотворним образам Божої Матері; духовні вірші похутного характеру — про вигнання з раю Адама і Еви, плач Адама, на євангельську притчу про багача і бідного Лазаря, про муки Спасителя на хресті і Божої Матері при хресті, про позагробову долю людини, Страшний Суд, пекло і рай, релігійно-філософічного характеру — про марність життя земного, про кінець смертний всіх людей, про правду і кривду в світі. Кілька варіантів останньої пісні про правду й неправду в світі (один з найстарших записаний перед 1845 р. біля Білої Церкви на Київщині) говорить про глибину релігійно-моральної засади в душі українського селянина, з точки погляду якої засади підходив він з оцінкою земного життя і його вартости:

„Ой, сей світ, о, сей світ — великая зрада,
Що по всьому світі настала неправда”...

„Уже тепер правду ногами топтають,
А щиру неправду медом напувають.
Десь ти, правдо, вмерла, чи ти заключена,
Що тепер неправда увесь світ зажерла?“... .

В своїй творчості український народ відкликався й на політичні події доволі свobodно, як, напр., на останній акт в історії козацької епопеї — зруйнування Запорізької Січі (при Катерині II, року 1775) складено було більше 70 пісень (записаних) з осудом цього акту насильства неправди, а разом і з підкресленням наруги над церковною святинею:

„Ой кинулись москалики
Запас одбратити,
А московська вся старшина

Церкву грабувати...
Та беруть срібло, злато
І військові свічі“... .

„Пішли наші славні Запорожці не з добра, а з печали, — ой, як утікали, то все забирали — і з церков ікони“... . За скасуванням козацтва, почали вимірати й козаки бандуристи. Бандура стала добром сліпих прошаків-бандуристів, які унаслідували репертуар від козаків-бандуристів, як лірники від мандрівних бурсаків і дяків. Але ці бандуристи сліпці, поруч з історичними піснями і думами, співали також і псалми. Так побожні пісні ходили по всій українській землі, а записувані, — вони друкувались в збірниках, які отримали назву „Богогласників“ (перше видання Богогласника було р. 1790 в друкарні Почаївського монастиря, який був тоді в руках уніятів) та видавались до кінця XIX в., бо був на них попит великий, в Києві, Почаєві, Холмі.

Так ті процеси і прояви національно-релігійного життя, які звемо „народнім християнством“, йшли в українському народі, від часу прийняття ним Христової віри, без перерви. Мінялись впродовж віків різні політичні режими, під якими жив народ, але з причини тих змін політичних **український народ в своїй масі не згубив своєї прадідньої віри православної**, на ґрунті якої утворено ним у віках в його побуті й „народне християнство“. І тому вважаємо, що історик не має підстав назвати „казьонщиною“, „мертвечиною“ те, що в житті народу, — багатому в горі й недолі за часів панщини та немало й після неї, — в XIX стол. було його духовною силою, творило народній світогляд, оздоровлювало його морально, задовольняючи його релігійні й національні почуття.

Очевидно, що Церква могла б бути далеко більш позитивною для нашого народу, коли б соборні форми її життя не були подавлені „Духовним Регламентом“ царя Петра I, коли б її духовенство не ставилось на службу політичній російській владі. З погляду церковно-громадського значення, Церква, як установа з центральною світською владою в столиці Російської держави, дійсно втратила самодіяльність, була збюрократизована, і тому завмерло й церковно-громадське життя на місцях, по епархіях і парафі-

ях. Заведення ж в кінці XIX в. церковно-парафіяльних шкіл зверху, без участі церковних громад, на Україні сполучене до того ж з замірами русифікації українського народу і за посередництвом церковної початкової школи, не могло сприяти, про що вище була вже в нас мова, піднесенню авторитету духовенства в його становищі на службі урядові, разом з іншим російським „начальством”.

4. Зв'язки з національно-релігійним минулим українського народу посеред української інтелігенції. Кирило-Мефодіївське братство. Тарас Шевченко, Микола Костомаров, Пантелеймон Куліш.

Ми вже вище наводили думку проф. О. Лотоцького про те, що українська інтелігенція в XIX в. „порвала з релігійними традиціями українських народніх мас, фактично ігнорувала їх і тим виключала себе з участі в цій ділянці духовного життя свого народу”. Розвиваючи цю думку, О. Г. Лотоцький писав: „Таку позицію щодо справ релігійних засвоїли собі навіть ті шари інтелігенції, що заховали національну єдність з українською народньою масою. Визнаючи себе національно українцями, поділяючи взагалі інтереси українського народу, ці національно свідомі українці не поділяли і одкидали ті релігійні інтереси, що ними жила українська народня маса” (Ор. cit., стор. 7). Це представлення позиції, щодо справ релігійних української інтелігенції, роблене більше під вражінням настроїв тої інтелігенції в революцію 1917 р. і далі, що до попереднього до тої революції столітнього часу, потребує ближчого історичного уточнення. Проф. Д. Дорошенко, теж стверджуючи загально, що „українська інтелігенція наддніпрянська виховувалась під непереможним впливом загально-російського вільнодумства й безвірництва”, ближче означає час таких настроїв, коли пише: „Радикалізація українства і його орієнтація на успіх революційно-соціалістичного руху, який захопив російську інтелігенцію з 60-их рр. XIX ст., певна річ, не сприяли проявам якоїсь прихильности до Православної Церкви” („Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу”. Берлін. 1940, стор. 48). Отже про першу половину XIX в. ми не можемо казати, як вже про час відчуження освічених українських верств від релігійних традицій українських народніх мас: цілий ряд фактів заперечує подібну думку.

Адже в десять літ після смерті Сковороди відкрито було в Харкові (1804 р.) університет на величезні кошти, зібрані В. Н. Караїним поміж українськими поміщиками, що були учениками або близькими знайомими й друзями українського мандрівного філософа-мораліста Сковороди, якого „приймали під свою стріху прості люди та любили його, мов свого рідного, особливо з тих слобід і хуторів, де він частіше бував і довше залишався”. Сковорода ж, як знаємо, був тим, що критично ставився до офіційної Російської Церкви, але через те не ставав байдужим до Церкви і релігії взагалі; таким же було і „сковородинство”, релігійно-мо-

ральна течія посеред освіченої української верстви й після смерти Сковороди. Дуже знаменне на цю тему знаходимо свідoctво у Шевченка. У вірші „А. О. Козачковському” Шевченко згадує, як бувало ще в школі вкраде в учителя-дяка п'ятака („бо я було трохи не голе, таке вбоге”), купить паперу і зробить маленьку книжечку, оздобить її візерунками та й списує „Сковороду”, або „Три царіє со дари”, „та сам собі у бур'яні, щоб не почув хто, не побачив, виспівую, було, та плачу”... Чи ж ця сполука списування чогось з творів Сковороди і з народніх колядок сільським хлопцем-кріпаком не є проречистою для зрозуміння відпорности української душі того часу супроти замірів її омосковлення через Церкву?

Великою побожністю і навіть свого роду „церковністю” відрізнявся батько української повісти в новій добі українського письменства Григорій Квітка-Основьянско (1778-1843), дядько якого Наркис Квітка був ігуменом Куряжського монастиря під Харковом, а святитель Йоасаф Білгородський (Горленко) був братом бабуні Григорія Квітки і родичем гетьмана Апостола. Квітка належав до громадської течії того часу посеред освічених українців, відомої під назвою „романтичного народництва”. Цей ідеологічний напрям, головні діячі якого купчилися в Харкові, біля університету, виявився в зацікавленні духовою творчістю українського народу, його побутом, віруваннями, звичаями і т. п. Звідсіля — етнографічні збірки творів українського народного слова, записи минувшини в звичаях, обрядах, повір'ях, екскурсії в народ, наближення до нього. „В очах нового покоління освічених українців, — пише про цю добу українського народництва в інтелігенції проф. М. Грушевський, — українська сірома стала правдивим носителем краси і правди життя, і до неї належало всіма способами зближатися, щоб зачерпнути від неї цієї краси і правди... А зближаючись до народу, освічені українці набиралися не тільки пам'яток народньої творчости, але приходили до розуміння й народнього життя, селянської душі, болів і потреб мужицьких” (Ілюстр. Історія України. Оп. cit., стор. 489). Ясна річ, що ця „краса і правда життя”, „благородний зміст селянської душі”, що їх в літературних творах починають зображати („Наталка Полтавка” І. Котляревського, „Маруся”, „Сердешна Оксана” і др. Квітки), мали своє джерело на селі не в якому-будь „масонстві”, народові незнаному (тоді як посеред українського панства були вже масони), а в церковно-релігійних та церковно-побутових і родинних традиціях українського села, про які (традиції) українські романтики того часу, збірачі народньої творчости і письменники, не казали, очевидно, раз захоплювалися, — що ніби то була в народі „казьонщина” та „мертвеччина”.

З „романтичним народництвом” української інтелігенції в першій половині ХІХ в. ідейно пов'язане було й заснування у Києві біля р. 1845, під проводом Миколи Костомарова і Миколи Гулака, тогочасної української освіченої молоді, таємного товариства,

під назвою „Кирило-Мефодіївське Братство”. Історик Української Православної Церкви не може не звернути своєї уваги, коли досліджує долю цієї Церкви в складі Російської, на **релігійну, і точніше ще — на християнську, основу Українського Кирило-Мефодіївського Братства**. Бо ж світські історики звичайно хапаються тут найперше за революційно-політичний бік справи боротьби з абсолютизмом, царатом, та об'єднання словянства на засадах федерації окремих словянських держав. Пантелеймон Куліш, що також був членом Кирило-Мефодіївського Братства, пізніше писав: „Треба знати, що кийська молодіж, про яку це мова, була глибоко просвічена Святим Письмом, що це була молодіж високої чистоти духовної і що апостольство любови до ближнього доходило в ній до ентузіазму. Вдохновляючись чудесами християнської проповіді серед спідленого римського царства, вона завіт Учителя благого — «возлюби ближнього твого, як сам себе любиш» — виповняла перш усього, як і подобає, на тих, хто має найперше право зватись нашими ближніми. Це були добрі діти своїх отців і матірок, добрі брати своїх братів та сестер, добрі, щирі друзі своїх друзів, незлобиві терпеливці ворогів своїх і вельми прихильні приятелі темного народу. Носячи в серці рай любови і благоволення, гаряче ждали вони розлити ці божественні дари всюди, де ступнем ступали і з річми оберталися”...

Саме обрання собі за патронів церковно-релігійних просвітителів словянського народу, святих Кирила і Мефодія, глибоко різнить цю українську інтелігенцію від зрадикалізованих пізніших шарів в ній, що збайдужніли до віри й Церкви, не зумівши стати поза політичним духом офіційної церкви Російської, як стали кирило-мефодієвці. Більше того. Історик Української Православної Церкви не може не звернути уваги й на те, що кирило-мефодієвці, ставши в своїй ідеології, в своєму світогляді на засадах релігійно-християнських, **нав'язують в них до національно-церковних українських традицій, до українського православ'я, а не до сучасного „євангелицтва”** інтернаціонального, як це пробують представити іноді де-які історики. Що це так, видно ясно з „Книг битія Українського Народу”, автором якого ідеологічно-програмового твору Кирило-Мефодієвого Братства був Микола Костомаров. Вже назва товариства „Братством” переносить нас в XVI-XVII віки нашої церковної історії, коли українські православні братства відігравали таку величезну роль в національному житті українського народу. І в самому змісті „Книг битія Українського Народу”, в точках від 72 до 92, йде мова про українське козацтво, як про „істее християнське братство”, що обороняло „віру святую”, „ближніх з неволі визволяло”, росло і умножалося, було вільне і рівне, держалось Законом Божого, широко Богу молилось, — словом, була в Україні „істинная віра” і „не було там ідолів, а тому й ересі жодної не з'явилося”... Ясно, що скрізь тут мова про віру православну українського народу, проти якої повели наступ „пани та єзуїти”, щоб

„насилено повернуть Україну під свою владу” (т. 77 — „Книги бітїя Українського Народу”. Авґсбург. 1947, стор. 18-22).

З Кирило-Методіївським Братством та його ідеологією тісно зв'язаний був Тарас Шевченко, хоч і не встановлено, чи він був формально в складі членів Братства. Куліш в спогадах про Братство писав: „Учителем київської купки послідувателів Проповідника глаголів живота вічного (Ісуса Христа) був Він Сам, всі бо вони були рівні між себе, і тільки той бував між ними перший, хто бував усім їм слугою. Тільки на Шевченка взирала незв'язана нічим, окрім дружби, браття, як на якийсь небесний світильник, і це був погляд праведний. Озираючись назад, можемо сказати без кощунства про його великого, хоч і пригашеного дечим духа: він був світильник горя і світла (Іоан. V, 35). Шевченко з'явився посеред нас, як видиме оправдання нашого надхнення звише”. Про релігійний світогляд Шевченка і про художню його творчість з точки погляду релігійної писано було немало, і в діапазоні величезному, — від признання в ньому глибокої релігійности й до проголошення його атеїстом, — останнє в підручниках української літератури і в працях про Шевченка „радянських” стало вже каноном. Розуміється, як вихопити вірша „Світе ясний, світе тихий”... , або уривки, подібні до таких, як: „Чи Бог бачить із-за хмари наші сльози, горе? Може й бачить, та помага”... („Сон”), або: „А ти, Всевидящее око, чи ти дивилося з-висока, як сотнями в кайданах гнали в Сибір невольників святих?... („Юродивий”), або: „Як понесе з України у синєе море кров ворожу, — от тоді я і лани і гори, все покину і долину до самого Бога молитися, а поки що, — я не знаю Бога”... („Заповіт”), вихопивши такі місця, можна зробити з Шевченка атеїста...

Тільки ж український побожний народ зростає, виходить, ще в XIX в. своєї багатоголової національної історії, коли б своїм національним пророком і духовним вождем визнавав атеїста. Негідний і злісний цей наклеп на Шевченка радянських літераторів відкидається вже одним місцем з „Послання” поета („І мертвим і живим і ненародженим землякам моїм...”).

»Якби ви вчилися так, як треба,	А більш нічого”...
То й мудрість би була своя.	— „Добре, брате!
А то залізете на небо:	Що ж ти таке?”
„І ми — не ми, і я — не я.	— „Я не знаю —
І все те бачив, все те знаю:	Нехай німець скаже!”
Немає пекла, ані раю,	
Немає й Бога, тільки я,	Оттак то ви навчаєтесь
Та кудий німець узловатий,	У чужому краю...»

Це з поезії, а в „Щоденнику” Шевченка в запису 23 липня 1857 року, теж читаємо: „Для людини матеріяліста (безбожника), котрому Бог відмовив в святому радісному почутті розуміння Його благодати, Його нетлінної краси, для такої напівлюдини всяка теорія прекрасного ні більш ні менш, як пуста балаканина” (Журнал

„Основа” за вересень 1861 р.). Отже, матеріяліст-ез ожник в понятті Шевченка це — **напівлюдина**.

Шевченко з дитинства, найперше, вполював у собі релігійні вражіння того традиційного українського народнього християнства, про яке була у нас мова в попередньому підрозділі. Як тепло він згадує про ці вражіння в своїй поезії дорослим і вже освіченим, вільним... В „епілозі”, напр., до „Гайдамаків” як тепло говорить про дитячі роки, коли, бувало, в неділю батько читав „мінею” („Четї-мінеї”, життя святих), а потім діда просив розповідати про Коліївщину, а Тарас малий слухав і в куточку плакав. „Спасибі, дідусю, що ти заховав в голові столітній ту славу козачу: я її нукама тепер розказав”. Старих сліпих кобзарів думи, пісні побожні теж слухав малим Тарас. Немаловажним те було, що Шевченко вийшов з народніх кріпацьких низів **Правобережжя**, де безодня між паном і кріпаком була глибша й ширша, ніж на Лівобережній Україні, бо була й довшою, а головне „розсунулась через релігійну різницю між паном-католиком і кріпаком-українцем-православним” (С. Єфремов. Історія українського письменства. Київ-Ляйпціг. 1919, стор. 5). Без сумніву, що уявлення й погляди Шевченка на негативну в історії українського народу роль католицтва і „ксьондзів”, які „прийшли і запалили наш тихий рай” („Ляхам”), були заложені вже тими почуттями, які з дитинства від свого народу на рідній Київщині сприймав Шевченко, що їх доповнив потім ближчим знайомством з історією, особливо з „Історією Русів”. Звичайно прийнято в огидному або в комічному світлі виставляти ту дяківську школу на селі того часу, яка була першою школою й для Шевченка, забуваючи при цьому, що ті, якраз дяки були учителями грамотности й співу в давній Україні, яку наші ж історики часто представляють майже загальною письменною. Але ж та школа, в якій по Псалтиру вчився й грамоти Шевченко, дала йому й **перше знайомство з Святим Письмом, яке стало потім головною підвалиною його християнського світогляду та надало біблійний характер багатьом з поетичних творів Шевченка** (особливо можна відзначити: „Псалми Давида”, „Осії глава XIV”, „Неофіти”, „Подражаніє XI псалму”, „Послання”, „Подражаніє Ісайї XXXV”, „Молитви”, „Пророк”, „Іржавець”, „У неділеньку, у святую”, „А. О. Козачковському” і інші).

Говорячи про релігійний християнський світогляд Шевченка, ми не повинні шукати в нього системи богословія, чи систематичного ісповідання віри, бо ж це не богослов, не катехит, а поет милостію Божою, поет-мораліст. Найчастіше можна зустрінутися у тих, хто Шевченка вважає релігійною людиною, а не безбожником, з тенденцією представити його як „не церковного християнина”, або „свобідного”, тобто свого роду сектанта, тільки не знати, якого евангелицького толку. Проф. М. Грушевський пише, що „одні записували Шевченка до дійств або раціоналістів, інші до православних чи церковних християн, і зо здивованням спинялися перед суперечностями, які з такої класифікації виникали. В дійсно-

сті маємо в нім одну з відмін того, як бачимо, дуже поширеного в нашій новочасній освіченій верстві, але різнорідного і ніколи не уодностайненого не церковного християнства, чи ще ширше — не церковної релігійности" („З історії релігійної думки на Україні". Ор. cit., стор. 115-116). Дійством, себто послідовником того релігійно-філософського погляду, що признає Бога тільки за Творця світу, Первопричину його, а не вірить в Його дальше Провидіння над світом і людиною в їх історії, Шевченко ніколи не був, бо ж деїзм відкидає всяку молитву до Бога, як позбавлену сенсу, раз Бог, після створення світу, не промишляє над ним, абсолютно байдужий до нього; в поезії ж Шевченка, як і в „Щоденнику" та листуванні його, повно моління до Бога і закликів до молитов, хоч в тяжкі хвилини одчаю поет і може ставити запитання: „Чи Бог бачить із-за хмари наші сльози, горе?" Ні, Шевченко був твердим теїстом, бо ж і всякий християнин може бути тільки теїстом, — християнство бо з'явилося в історії як Богоявлена релігія, дійство Провидіння Божого над людством.

Що ж до „не церковного християнства, чи ще ширше — не церковної релігійности" в нашій новочасній освіченій верстві, то ці, — плутані і суперечні Св. Письму (Мтф. XVI, 18; XXI, 42; XVIII, 17; Єфес. V, 23-27; Римл. XII, 5; 1 Корф. XII, 27-31 і інші) в приложенні до Христової віри, — поняття спираються, коли відносять їх до Шевченка, на тих місцях його творів, де він ніби засуджує християнський церковний культ, обрядовість; ось хоч би відоме місце з поеми „Кавказ":

»За кого ж Ти розлинявся
Христе, Сине Божий?
За нас добрих, чи за слово
Істини? чи може,
Щоб ми з Тебе посміялись?
Воно ж так і сталось!
Храми, каплиці і ікони.

І ставники і мірри дим,
І перед образом Твоїм
Неутомній поклонні
За кражу, за війну, за кров;
Щоб братню кров пролити, просим,
А потім в дар Тобі приносим
З пожару вкрадений покров»...

Ми вище вже приводили з поеми „Наймичка" уривки, в яких Шевченко так тепло зображає, а не осуджує, не висміює обрядовірря православних українців простих селян. Подібні ж місця знаходимо в інших творах, як ось:

»Одужала Яриночка.
Ідуть люди в Київ
Та в Почаїв помолитись.
І вона йде з ними.
У Києві великому
Всіх святих благала;

У Межигорського Спаса
Тричі причащалась;
У Почаєві святому
Ридала-молилась,
Щоб Степан той, доля тая,
Йй хоча приснилась».

(„Невольник").

В „Іржавці" Шевченко оспівує почитання образу Матері Божої запорожцями. Покидаючи Великий Луг і матір-Січ після перемоги Петра I під Полтавою, вони взяли з собою ікону Пречистої до Кри-

му, де поставили її в наметі і крадькома молились перед нею, плачучи, бо хан татарський в Криму не дозволив їм церкву збудувати. Коли ж Бог зглянувся на ті сльози і на Україну, та „побив Петра на наглій дорозі”, і запорожці вернулися з Криму, то принесли з собою в Гетьманщину й той чудовний образ Пресвятої, —

»Поставили в Іржавиці,
В мурованім храмі.
Оттам Вона й досі плаче
Та за козаками«.

Нема жадних підстав думати, що Шевченко культ, обрядність, в яких і він виростав змалечку, толерує тільки в ужитку „темних” простих людей, хоч би й козаків, які „темними” не були, а от, мовляв, для „новочасних освічених людей” це вже устаріло, бо ж „християнство розвивається, йде вперед, як розвивається людськість, її наука, культура, мистецтво” (таке доводиться читати) . . . Ні, не в тім тут справа. Коли зустрічаємо у Шевченка виступи проти обрядности, то це виступи не на „знищення культу”, як такого, а **обурення на підміну зовнішнім тільки культом правдивого християнського духа у членів Церкви Христової, духа любови, братерства між людьми, внутрішнього духовного зросту християнського суспільства.** Шевченко засуджує тут, як ось в поемі „Кавказ”, фарисейство, лицемірство (Мтф., розд. 23) в удержавленій офіційній Російській Церкві, коли зовнішнім благочестям, величним зовнішнім культом прикривають, чи хочуть укрити, зовсім не благочестиву, не-християнську політику насильства над людьми (кріпацтво) й цілими народами (імперіялізм), в переведенні якої беруть участь і представники Церкви. Але ж культ там, де він не сполучений з фальшом, не покриває неправедних діл, а є натуральним виразом ширих релігійних почувань і вірувань, — чи то в простих людей — гречкосів, чи посеред віруючої освіченої інтелігенції, — не засуджується нашим національним поетом. Шевченко не сектант в цьому питанні, а **син свого здавен православного українського народу.** Пізнання ним, як інтелігентом вже, в часи науки в Академії Мистецтва в Петербурзі, неславної ролі представників Церкви в державній політиці **не привело його до релігійного індіферентизму, байдужости до релігії і Церкви, як це трапилось з більшістю інтелігенції в Росії другої половини XIX віку.** Своїм національним генієм, походження якого таїться у віках історії українського народу, Шевченко зміг відрізнити історичні явища в Церкві від суті самої Церкви і релігії, з якою ті явища можуть не тільки розходитися, а якій можуть і суперечити.

Поема „Марія” Шевченка найбільше блазнить дослідників питання про релігійну віру Шевченка. Було б неправдою казати, що в тому творі „нема порушення чистоти і святости євангельського оповідання” („Церква і Життя”. Ч. 2-3 р. 1927, стор. 175). Коли б так було, то митрополит УАПЦ Миколай Борецький не повстав би проти уміщення в святочній Мінеї в службі на Покрову віршів

на честь Пречистої Диви з поеми „Марія”, що було зроблено, за висловом митрополита, в „перебільшенні національних емоцій”... (Ibid. Ч. 7 р. 1928, стор. 95). На нашу думку, поема „Марія” є твір „пригашеного дечим духа”, як висловився Куліш у наведених вище спогадах про велич взагалі духа Шевченка посеред молоді Кирило-Мефодіївського Братства. Чи це „пригашення духа” часом не було викликане напосіданням і на великого ідеалістичного духа Шевченка того духа західнього „позитивизму” й „раціоналізму”, який ширився тоді в філософії?

Але ж дослідник знов таки не повинен ізольовано брати й поему „Марія”, з неї тільки робити висновки про віру Шевченка. Почитання „Богом ізбранної Марії”, „Благословенної в женах Святої Праведної Матері Бога на землі” („Неофіти”) яскраво і не раз проходить гарячим ісповіданням в „Кобзарі”. Сама поема „Марія” починається молитвою до Пречистої, ніби сам поет залишив тут своє покаяння перед Нею:

»Все упованіє мое
На тебе, мій пресвітлий раю,
На милосердіє твоє, —
Все упованіє мое
На тебе, Мати, возлагаю,
Святая сіло всіх святих,
Пренепорочная, благая!

Молюся, плачу і ридаю:
Возри, Пречистая, на їх,
Оттих окрадених, сліпих
Невольників; подай їм силу
Твоїю мученика Сина,
Щоб хрест — кайдани донесли
До самого, самого краю.»

В творчості найбільшого російського поета А. С. Пушкіна є поема „Гавриліяда”, в порівнянні з якою „Марія” Шевченка дійсно не буде порушенням чистоти і святости євангельського оповідання. Одначе по тій „Гавриліяді” (до революції 1917 р. в Росії не друкованій, а більшовиками тепер у виданнях творів Пушкіна уміщуваній), ніхто здорово думаючий (навіть в більшовицькій безбожницькій літературі) не судить про релігійність або моральність Пушкіна та його поезії. А самі правовірні ієрархи Російської Православної Церкви за границею пишуть про Пушкіна: „Ми всі повинні шанувати в ньому надхнення, яким удостоїв його Бог, та принести подяку Всеблагому Небесному Провидінню за те, що явив нам цього, воістину великого, відзначеного особливою печаттю Божою, руського чоловіка” (Митрополит Анастасій. Нравственный облик Пушкіна. 1949, стор. 24).

Отже й ми, беручи цілість морального образу, цілість творчости й значення Тараса Шевченка в духовому житті нашого українського народу, сміливо й твердо можемо сказати про нього його ж словами:

»Пророче Божий! Ти між нами,
Ти приспосудний всюди з нами,
Вітаєш ангелом святим...
Ти, любий друже, заговорив
Тихенько-тихо, про любов,
Про безталанну, про горе,

Або про Бога та про море,
Або про марне литу кров
З людей великими катми;
Заплачеш тяжко перед нами --
І ми заплачемо...
Жива

Душа поетова святая,
Жива в святих своїх річах!

І ми, читая, оживаєм
І чуюм Бога в небесах!«

(„Мені здається“.)

Що ж до тих, в поезії Шевченка, висловів нарікань на Бога, які використовуються безбожниками з метою показати, що ніби й Шевченко був безбожник, то ці вислови зовсім не ісповідання віри чи невірства, а є виразами морального почуття, почуття обурення, поруганої людсьми правди, незрозуміння, чому Бог допускає неправді панувати в світі, почуття так характерне і для нашої народньої релігійної творчости. Моральна вдача Шевченка не була вдачею старозавітного багатостраждального Іова з його поклою перед допустами Божими на злі дії з метою випробувати праведника, а скорше вдача ревного пророка Ілїї та й других пророків, як от і пророка Давида, в псалмах якого, переспівуваних і Шевченком, немало є нарікань:

»Чи Ти мене, Боже милій,
Навік забуваєш?
Одвертаєш лице Своє,
Мене покидаєш?
Доки буду мучить душу
І серцем боліти?

Доки буде ворог лютий
На мене дивитись і сміятись?..
Встань же, Боже, —
Вскую будеш спати,
Од сліз наших одвертатись,
Скорби забувати?«...

(„Псалми Давидові“.)

Згадаймо слова Самого Господа Ісуса Христа в муках Його, на хресті Розп'ятого: „Боже Мій! Боже Мій! Нашо Ти Мене покинув?“ (Мтф. XXVII, 46). І ми тоді ще легше зрозуміємо не „кроткого“, а палкого національного пророка українського народу Шевченка в таких його почуттях-афектах і висловах, як: „О Боже! Суд Твій правий все, і все царствіє Твоє! Розбійники, людодїи правду поборолї, осміяли Твою славу і силу і волю!“ („Єретик“ або „Іван Гус“).

»Пошлем думу аж до Бога,
Його розпитати:
Чи довго ще на цїм світі
Катам панувати?«...

(„Сон“).

Те, над чим почали пізніше робити „дослідї“ наші історики: чи „церковним“, а може „не церковним“ християнином, чи зовсім „не віруючим“ був Тарас Шевченко, не було „квестією“ для сучасників, і в першу чергу для православного духовенства. Про це свідчать церковні відправи над покійним рабом Божим Тарасом. як над православним християнином. Поховали Шевченка, який помер 26 лютого ст. ст. 1861 р., спершу в Петербурзі на Смоленському кладовищі. Але ж друзі покійного не хотіли залишити останків великого сина українського народу на холодній півночі у чужому Петербурзі, і рішили перевезти їх та поховати на Україні. Передсмертного заповіту Шевченка про це не було; думка друзів

підставою бажань поета про це мала в поетичному його „Заповіті”, писанім ще р. 1845: „Як умру, то поховайте мене на могилі, серед степу широкого на Україні милій”...

26 квітня (ст. ст.) того ж 1861 р. українська громада в Петербурзі випроварила гріб з тілом Шевченка з Смоленського кладовища в далеку дорогу до рідного краю. До Москви перевезено було покійника залізницею; супроводжали увесь час останки поета в цьому другому похороні друзі його Г. М. Честаховський і О. М. Лазаревський. В Москві була панахида над гробом в Тихонівській церкві на Арбаті, в якій і заночували останки поета. Тут поклін ім віддали, між другими, проф. О. М. Бодянський і академик Н. С. Тихонравов. З Москви, як залізниця дала тоді не було ще, повезли на Україну кіньми. Особливо урочистими були проводи тіла при переїзді через м. Орел. Попереду гроба ішло духовенство, співаючи „Христос Воскрес”, за гробом — орхестра Камчатського полку, яка грала сумні українські мелодії; в кінці процесії йшли учні Орловської гімназії зо своїми наставниками.

На ранок 6 травня (ст. ст.) прибули у Бровари під Києвом. Процесія почалась у лісі, біля Никольської Слобідки, де коні були випряжені, а дроги з гробом повезли через Дніпро студенти. Де поховать Шевченка, ще не було відомо. Були думки поховати в Києві на Шекавицькому цвинтарі, або у Видубицькому монастирі, з настоятелем якого зводний брат поета Варфоломей Шевченко умовився було вже про приготвлення могили. Справа була в тім, що з огляду на недавній маніфест про визволення з кріпачтва та початок польських заворушень, була небезпека демонстрацій. Київське ж єпархіяльне начальство не було повідомлене адміністративною владою про перевезення тіла Шевченка з Петербургу в Київську губернію. Бажанням же Петербурзької укр. громади було, щоб Тараса Григоровича поховали на березі Дніпра за Каневом. Поки що треба було гріб поставити в якій церкві. Благочинний, яким був прот. Петро Лебединцев (брат основника і першого редактора журналу „Кіевская Старина” Феофана Лебединцева), не міг того зробити своєю владою і спішно звернувся до митрополита Арсенія (Москвина), який, вислухавши доклад, сказав, щоб о. Лебединцев їхав до генерал-губернатора і доложив, що з боку митрополита перешкод нема. Генерал-губернатор кн. Васильчиков, який відрізнявся гуманністю, після короткого докладу о. благочинного, відповів: „Сталось, нехай внесуть до церкви”. Після цього прот. П. Лебединцев з причтом Христорождественської церкви на Подолі зустріли гріб і внесли до названої церкви, де відправлено було панахиду, і де гріб зостався через ніч. В нічній нараді рішено було таки не ховати в Києві, а за Каневом.

На ранок була відправлена в Христорождественській церкві літургія, а о год. 4 після полудня панахида, за якою співали студенти духовної академії і учні духовної семінарії. Церква і двір перед нею були переповнені народом ще задовго до 4-ої години. А

коли почався винос гробу з церкви до пароплаву на Дніпрі, то, як свідчить прот. П. Лебединцев, — по Александрівській вул., по соші над Дніпром, на горах Андріївській, Михайлівській, на горі біля Царського Саду — народу стояло не менше, як буває 15 липня (ст. ст.) підчас Володимирського хресного ходу. Як відповіли би той народ на те, коли б тоді хто насмілювався сказати йому, що ховають безбожника або якого сектанта?

Також величаві були проводи гробу з тілом Шевченка і в Каневі, куди привезений був пароплавом 8 травня (ст. ст.), а 10 травня була богослужба в Успенській церкві, при участі численного духовенства. Прощальне слово казав о. Феодосій: „Ти, брате наш о Христі, Тарасе, настоящий щирий батько свого українського народу, ти перший заступився за рідне слово українського народу, в салдацькій шинелі, у тяжкій неволі, далеко на чужині, не перестав боліти серцем за люд свій і його слово. Мир ті, Тарасе!“ Після служби гріб поставили на козацький віз, накрили червоною китайкою, а замість волів впрягся люд хрещений і повезли діти свого батька до могили на високій Чернечій горі над Дніпром. Опустили, після літїї, пан-отці тіло в могилу, а в надгробному слові прот. Мацкевич казав: „Пройдуть століття, але майбутні покоління синів України побачать і пізнають, ким був Тарас Шевченко. Ти хотів жити в Каневі, брате! Гаразд, живи там до кінця світу! А ти, Україно, свято бережи нашу вірну рідну землю, бо в ній спочивають кістки Тараса Шевченка! Тут, в одній з найвищих Дніпрових могил, спочивають його земні останки, і як на горі Голгофі хрест Спасителя, так і тут стоїть хрест, що далеко буде видний як на цім, так і на другім березі нашої славної України“. Честаховський з канівськими людьми та з селянами близьких сел насипали Кобзареві козацьку могилу, яку духовенством було освячено та відправлено на ній панахиду 8 липня 1861 р. І від того часу почались подорожі на поклін до могили Тараса.

Писав Честаховський до Петербургу: „Я часто застаю коло могили простих слобожан: стоять знявши шапки, підпершись на ціпки з клуночками за плечима і дивляться на могилу так, що я ще ніразу на своїм віку не бачив такого щирого, такого умильного погляду людського, ніби у сій могилі закопалась остання їх надія на кращу долю“. . . (І. Власовський. Як на Україні 75 літ тому ховали Тараса Шевченка. „Церква і Нарід“. Ч. 5. р. 1936, стор. 151-156).

Відомий історик і професор Київського та Петербурзького університетів Микола Костомаров (1817-1885), один з основників, як сказано було вище, Кирило-Мефодіївського Братства і автор „Книг биття українського народу“, — з основною їх думкою, що „управління, законодавство, право власности і освіти у всіх слов'ян повинні базуватися на святій релігії Господа нашого Ісуса Христа“, — був людиною глибоко релігійною. Ще будучи студентом Харківського університету, Костомаров захопився українською народньою поезією, значення якої в історії українського народу

обрав темою своєї магістерської дисертації. Народництво Костомарова спричинилось до занять етнографією і далі до дослідів над великими народними рухами в істрії України. Зацікавившись ще в Харкові добою Хмельницького, Костомаров просив Управління Київської Шкільної Округи дати йому вчительську посаду де-будь на Правобережжі України, щоб міг він там ближче зазнайомитись з місцевостями, де відбувались події Хмельниччини. Його було призначено вчителем гімназії до Рівного на Волині. Під час вакацій Костомаров з Рівного робив екскурсії в історичні місцевості та села Волині, збірив пісні, перекази, легенди, казки і т. п. Навіщав він волинські давні святині, як — в Острозі, Дермані, Крем'янці, Почаєві. В Почаївській Лаврі перебув він в р. 1845 два останніх дні страстного тижня і перші дні Великодня; церковні служби Лаври залишили в ньому незабутнє вражіння. Безпосередні зустрічі й розмови під час цих подорожів з простими селянами, з сільським духовенством, з ченцями оживляли історика ті історичні документи, які він знаходив в архівах, ті руїни, які оглядав він в стародавніх замках Волинської землі.

Релігійному факторові в своїх історичних монографіях з історії України Костомаров надає велике значення. „В Україні, — писав він, — де народ був активніший і менш улягав рабському страху, унія трудно пускала свої корені. Реестрові козаки не приймали її зовсім, бо не боялись панів; знання війни робило їх відважними. Самовільні козаки ще більш зненавиділи унію, як одну з ознак панського насильства над собою. Таким чином, православна релігія стала для українського народу знам'ям свободи і протиакції панському гнобленню. („Богдан Хмельницький”. Берлін. 1921, стор. 11). Ця думка покладена була Костомаровим і в основу „Книги біття українського народу”, де на ній він угрунтував месіянське поклонання українського народу. „Лежить в могилі Україна, але не вмерла. Бо голос її, голос, що звав всю Слов'янщину на свободу і братерство, розійшовся по світу слов'янському. Українець, хоч будь він простого, хоч панського роду тепер, повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятувати одного Бога Ісуса Христа, царя і пана над небом і землею. Так воно було раніше, так і тепер зосталось”.

При цьому погляді на величезне значення в житті народів релігійного фактора, зокрема християнства, Костомаров зостався і на все життя. Тому він попав в прикрий конфлікт зо студентством на початку 60-их рр. в Петербурзькому університеті, який мусів залишити. „В цих часах, — писав він про це значно пізніше, — молодіж стала топтати все, до чого молилось старе покоління: релігію, державність, моральність, закон, родину, право власности, навіть мистецтво, поезію, таланти. Все, що вважалось раніше сферою духовного світу, тепер відкидалось як трата часу, і сам духовний світ називався мрією”. Далі Костомаров стверджує, що в історичному християнстві немало було темних явищ і фактів та

зловживань, які суперечили науці, ідеям християнським, лицемірно прикриваючись, однак, його ім'ям, але чи в цьому повинно саме християнство в його правдивій суті? „Висота християнства, — каже він, — в тім і є, що воно, вказуючи людині ідеал, з одного боку — не має наміру силою примушувати її приймати цей ідеал на землі, а показує тільки дорогу до досягнення його на небі, і саме змагання до нього на землі помагає лише умовою здобуття небесного блаженства. Христос, як Богочоловік, занадто знав людську натуру і не ставив їй нездійснимих угодів. Навпаки, в проповіді про будуче людства казав, що в світі завжди будуть і війни і всякі фізичні нещастя, шкідливі для матеріяльного щастя людини. А тому, коли ті сторони, що, проповідуючи відродження в християнстві людського суспільства, збуджували уяву тих, хто мріяв про це громадське відродження, то, з другого боку, суворий осуд Христа про біди, які до кінця будуть перешкоджувати повному щастю людини на землі, відштовхував людей від Христової віри. Так було на Заході у XVIII в., такий же процес проходив і в Росії. Наші ліберали заняли позицію ворожу християнству, всім його догматам і моральним правилам, тим більше, коли позитивна релігія в формі Церкви почала санкціонувати законність всіх установ політичного й соціального побуту зо всіма його темними сторонами. Інтелігентна молодь наша перейнялась крайньою перевагою матеріялістичних доктрин і мотивів. Разом з тим розвивалась гадка, що для доброї цілі соціальної перебудови не треба перебирати в засобах... Це була найчорніша й обурююча сторона сучасного нігілізму” (З „Автобіографії” Костомарова 1875 р.).

Третій з визначніших кирило-мефодіївців, **Пантелеймон Куліш** (1819-1897), став в осередку українського руху на початку доби великих реформ при Олександрі II в 60-их рр., коли в Петербурзі скупчилися українські письменники й вчені біля місячника „Основа”, який друкувався, як і ряд інших українських видань того часу, у власній друкарні Куліша. Політичні ідеї Кирило-Мефодіївського Братства не знайшли вже розвитку на сторінках „Основи”, але культурно-освітні й соціальні ідеї на релігійній основі ширились в душі ідеології Кирило-Мефодіївського Братства. Р. 1860 розпочав Куліш переклад Біблії на українську мову, бо ж і Куліш і всі інші тоді діячі української культури вважали конечною потребою для піднесення культурного народу мати Св. Письмо в живій мові народній. Але про справу цього перекладу Св. Письма та його видання буде мова пізніше.

Польське повстання 1863 р. дало російському урядові привід сильно вдарити й на українство, хоч українці в цьому повстанні були неповинні, більше того, в своїх культурних змаганнях не зустрічали підтримки з боку поляків (окрім т. зв. „хлопоманів”, які цілком переходили на український бік). Наступають часи реакції (відомий обіжник мін, вн. справ Валуєва 18 липня 1863 р. про книги на „малоросійском” язике), коли Куліш одсовується від

українського руху, хоч цю позицію й трудно ставити в причинний зв'язок з урядовою реакцією щодо українства. „Куліш — це надзвичайно складна натура, — писав С. Єфремов, — палка в почуваннях („гарячий Куліш”, як жартома звало його товариство) і холодно-розсудлива в практичному житті, зіткана з суперечностей; людина велика в позитивній діяльності, велика і в помилках, хитаннях та і в самому занепаді... Народник, демократ і широкий прихильник народніх мас, — згодом не може спокійно згадати про них... Один з перших ентузіястів козаччини, що бачив у ній найвищий прояв національного духу українського, — згодом зробився фанатичним ворогом її, що дійшов буквально до якоїсь манії козакофобства... Куліш — це дві людини в одній подобі, якийсь ходячий контраст, дволикий Янус, нерозгадана не тільки для сучасників, а й для нащадків, перед якою з подивом стають і читачі і критика, — якась трагічна фігура, що борсається в життєвих суперечностях, плутається, знову встає і знову падає”... (Ор. cit., стор. 52-55).

Але при всіх цих контрастах в політичних поглядах, в стосунках до історичного минулого й до сучасників, була у Куліша, на наш погляд, незмінна основа в його світогляді — **релігійна віра** в Бога, віра в дійсність духовного світу, віра в безсмертя людської душі. „Красен Божий мир, — писав Куліш, — а ще красніша душа чоловіка, і тягне вона до себе непобідимою силою. Великі скарби Своєї благодати розсипав Бог у Своєму красному мирові, а ще більшими скарбами збагатив чоловічу душу. І не тому нам хочеться жити, щоб тільки на світ Божий дивитися: ще більше нам хочеться в чужі душі входити і благодатні скарби на скарби міняти”. І цю **духову спільноту**, що зв'язує нащадків з батьками й прадідами, глибоко відчував Куліш особливо в простому народі, в народній простоті з її чистим серцем. „Ніяка наука такого правдивого серця не дасть. Наукою ми тільки розум собі прибільшуємо... Велика сила в простому народньому слові і в простій народній пісні, а тайна тої сили в людських серцях, а не в людському розумі”... Отже і в минулому України як високо ставить Куліш історичні постаті, так близько з простим народом зв'язані вони духовними, релігійно-моральними почуваннями правди Божої:

»Чи ж то один бував між нами
Правдивий, як в Содомі Лот,
Що і ділами і словами
Спасав від пагуби народ?
Згадаймо з Вишні Іоанна,
Що й богословством процвітав,
І в житті був без обмана,
У вічі правду всім казав.
Або хоч Іов наш Борецький,
Кому не став би за вірець?..
З тобою, Грицьку, воскресіння

Твого народу почалось,
І від непевного спасіння,
Що в голові його верзлось.
Хвала ж тобі! Ти рідну землю
Перед потомством оправдив,
І на путі д новому времю
Всіх земляків попередив.
Ширяя на висоті з орлами,
З тими премудримн мужами,
Що правду бачили святує...
(3 поеми „Грицько Сковорода”.)

5. Заслуги перед українською культурою XIX і поч. XX стол. українського духовного стану. Українство в духовних семінаріях.

В підрозділі 2-ому „Ведомство Православного Исповеданія” в Росії в ролі обрусителя українського народу в XIX стол. ми бачили, що системою духовного шкільництва під кермою Синоду Рос. Церкви обнято було й в Україні виховання цілого духовного стану, та що помосковлення по духовних школах молодих поколінь провадило до все більшого відчуження духовенства від народу й від народнього життя Але цей процес денационалізації українського православного духовенства і його родин, головним засобом якого була російська духовна (рівно ж і світська) школа, зустрівся з доволі сильним спротивом, яким були впливи на духовенство української народньої стихії українського села, а почасти й міщанства менших повітових міст та містечок. Великі міста на Україні (губерніяльні й більші повітові) були, як відомо, зросійщені, як через російські середні й вищі школи в них, так і через російський адміністративний апарат, державну російську мову у всіх державних і самоврядовних установах, а найбільше через впливи до тих міст населення з центральної Росії в робітництві, урядництві, промисловості, купецтві і т. п. Отже і в складі духовенства тих міст було немало духовних з великорусів, яких і архиєреї з великорусів спроваджували сюди, як у XVIII в. українці-архиєреї спроваджували земляків духовних на Московщину; але переважали все таки й по містах в духовенстві зросійщені українці.

Нам невідомо, на підставі яких даних історії пушено в нашій історичній літературі твердження про часті призначення абсольтівів духовних семінарій в українських епархіях священиками на Московщину, а абсольтівів семінарії звідтам — на Україну, як рівнож про виникнення ніби при царі Миколі I радикальних проєктів про масове переселення українського православного духовенства з Правобережної України на Московщину, а з Московщини на Київщину, Поділля, Волинь (Дм. Дорошенко. Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу. Стор. 43); документальних джерел для таких відомостей ми не зустрічали. Натомість, відома, як правило, вікова практика, що вихованці духовних семінарій отримували пастирські становища в тих же епархіях, семінарію якої кандидати кінчали; дітям своїм давали освіту переважно в своїх же епархіяльних духовних школах. Отже безперечним фактом є існування на Україні, як Лівобережній, так і Правобережній, **цілих духовних генерацій** до самої революції 1917 року, що початок свій часто вели ще з-перед XIX віку. „Переглядаючи (в архіві Волинської Духовної Консисторії — І. В.) старі викази наших православних (і уніятських) священиків з часів початку минулого XIX стол., — пише дослідник, — кидається в очі, що дуже велика кількість їх носить ті самі прізвища, що й передвоєнне й теперішнє наше духовенство, — переконуючий доказ того, що **наше духовенство у переважачій більшості — кров од**

крови місцеве, волинське з походження. Цьому останньому доказом є і та обставина, що майже скрізь на Дубенщині парафії наслідувалися синами від батьків, або їх зятями, що також у більшості були з родин духовних". І далі автор приводить 146 прізвищ волинських пан-отців і дяків з перших років XIX віку; з них наведемо кілька прізвищ родин, нащадки яких служили Церкві Божій на Волині і в наші часи, в 30-их рр. XX віку: Абрамович, Антонович, Александрович, Брояковський, Бродович, Вдодович, Вікторовський, Гаєвський, Гловацький, Глицький, Гелета, Домбровський, Долинський, Дублянський, Жураковський, Жукович, Журковський, Іляшевич, Карпецький, Котович, Комарницький, Кульчинський, Козицький, Козьминський, Конахевич, Левицький, Лукасевич, Лясковський, Михневич, Малевич, Моссаковський, Маньковський, Ненадкевич, Новодворський, Панкевич, Павловський, Пухальський, Перхорович, Рудковський, Руданський, Свидерський, Савицький, Соколовський, Серединський, Сятковський, Сагайдаковський, Тарновський, Теодорович, Терлецький, Улович, Храневич, Червинський, Шумовський, Шумський, Шиманський, Юрковський, Яблонський, Яницький, Яськевич. (Л. К. Дубенщина та православне духовенство цього краю сто двадцять років назад. „Церква і Нарід”. Кремянець, ч. 24 за 1938 р., стор. 992).

Такі ж роди українські були й по інших єпархіях історичної й етнографічної України, тим сильніші й численніші, чим давнішою була в історії України та єпархія. Ніхто не займався їх переселенням; про це можуть писати історики, які ближче не стояли до церковного життя і до життя духовенства особисто. Отже російській владі, яка перевела русифікацію українського духовного стану, ця справа, порівнюючи з русифікацією інших більш-менш освічених верств українського народу, представилась тяжчою і з огляду на національно-церковні традиції в самих родинах давніх українських духовних генерацій і з огляду на оточуючу ці родини українську народню стихію скрізь по селянській Україні, з її народно-християнським світоглядом і побутовими традиціями, про що була мова у нас в підрозд. 3-ім. Перемогти ж цю стихію в замірах повної русифікації українського народу, в тім і духовенства, російська влада могла тільки широко розвиненим російським шкільництвом, якого вона не давала, чи й не в стані була дати в ті часи, самим великорусам.

В нашій історичній літературі маємо не однакові погляди на роль українського православного духовенства в справі українського національного відродження і руху в XIX в. Вище (розд. V, 3) ми приводили вже характеристику православного духовенства та його ролі в житті українського села в XIX в. проф. М. Грушевського, яка кінчається словами: „Селянство все гостріше відчуває в сій (духовній) верстві елемент чужий і ворожий, одну з категорій визискувачів селянського поту, котра через те так міцно й тримається інших паразитських верств та йде на услуги їх і всього ворожого трудовому народові режиму, обороняючи його авторите-

том церкви і віри" („З історії релігійної думки на Україні", стор. 125). Але проф. Д. Дорошенко про цю ж „паразитську" ніби духовну верству пише так: „З кінця XVIII в. православне духовенство утворило на Україні окремих стан, який близько стояв до народу і був тісно зв'язаний з його долею, з його добробутом. В добу русифікації вищої верстви (дворянства) духовенство ще найбільше зберегло зв'язок з своєю народністю, з її побутом і мовою" („Православна Церква в минулому і сучасному житті українського народу", стор. 42). Очевидно, що погляд М. Грушевського, не схильний тут цінити взагалі релігійно-духовну обслугу народу, далеко відходить від історичної правди. Але й Дм. Ів. Дорошенко непотрібно узагальнює народництво українського духовного стану в українському селі XIX в. Бо ж таки немало спустошення робила посеред українських духовних родин й російська школа, що відчужувала від своєї нації вихованців, з яких виходили на зміну „старосвітських батюшок і матушок" новосвітські, які в побуті і поглядах старались рівнятися більше на російське панство, зображення чого знаходимо в українському письменстві XIX в.

Та наявність зросійщеного духовенства (українська народня стихія переборювала і його окремі постаті) по містах і селах України не може знецінювати і поменшувати заслуг тих осіб з духовенства, його синів, вихованців також духовних шкіл, які впродовж XIX і на початку XX стол. брали участь в українському національному русі, на ниві українського красного письменства, науки й публіцистики, національно-громадської діяльності. Між цими працівниками на полі української культури з духовного стану є постаті більші й менші, були скромні трудівники, імен яких навіть не заховала історія, але ми повинні підкреслити тут одну, для нас безспорну, річ: ці діячі національної української культури, маючи зв'язок з її минулими традиціями і йдучи по тернистому шляху її творчості до кращого будучого свого народу, свою національну свідомість отримували здебільшого в своїх духовних рідинах, змалечку виростаючи в атмосфері національно-церковних традицій рідної хати, рідного українського села.

Впродовж віків українська духовна верства була продуцентом і репрезентантом української національної культури під покровом Церкви з її школами; і в попередньому столітті XVIII, коли йшов вже процес секуляризації культури від виключних церковних впливів, українська духовна верства до кінця віку провадила свою Київську Академію, другі „колегіуми", семінарії, з якими школами теж зв'язана була історія українського письменства XVIII в. Тому навіть теоретично тяжко припустити, щоб з переходом в XIX стол. наступила така дегенерація цієї духовної освіченої верстви в Україні, в наслідок її денационалізації, що вона стала якимсь „паразитом" на тілі українського народу і не давала діячів, свідомих українських патріотів, в українському національному русі XIX в. Так не було. Про українське дворянство з козацької старшини в Україні під Росією кажуть, що воно було зросійщене ще більше, ніж

духовенство по українських селах, але коли й українське дворянство разом з духовенством вилучимо з активу в ділі українського національного відродження і руху в XIX в., то мало що залишиться, окрім геніяльного сина кріпацького Тараса Шевченка, в історії українського руху й української культури XIX — початків XX віку.

А ось імена діячів тої культури, що походили з духовних українських родин, або були, належачи до іншого соціального стану, вихованцями духовної школи. Подаючи ці імена, далеко не претендуємо на докладність і повноту цього списку людей, в тій чи іншій мірі заслужених перед українською культурою часів її боротьби за саме, можна сказати, її існування. Обставини нашої праці не сприяють докладності, але й не в ній тут справа, а в тім, щоб ілюструвати фактами далеко не останню роль українського духовного стану та його школи в збереженні й розвитку української духовної культури XIX в., з переходом її і в XX стол.

На ниві українського красного письменства працювали: Батько нової доби цього письменства Іван Котляревський (вихованець Полтавської дух. семінарії), Петро Гулак-Артемівський (проф. Харківського університету), Амвросій Метлинський (проф. Харків. універс.), Петро Писаревський, Степан Писаревський, К. Думітрашко, Петро Кузьменко, Степан Руданський, Порфірій Кореницький, Михайло Макаровський, о. Степан Олександрів, Анатоль Свидницький, Іван Нечуй-Левицький, Орест Левицький, Володимир Олександрів, Микола Чернявський.

На полі наукової діяльності, зокрема української історіографії, з українських духовних родин були: Осип Бодявський (проф. Москов. універс., який, як секретар „Общества любителей истории и древностей российских”, видав цілий ряд пам’яток укр. історіографії, між ними „Историю Руссов”), проф. Київ. Дух. Ак. о. Ф. Лебединцев (р. 1882 заснував видання місячника „Кіевская Старица”), Орест Левицький (знавець історії Української Церкви), академик Михайло Грушевський, батько якого Сергій Федорович був з козацько-священничого роду, а мати Глафіра з священничого роду Опок-Опоцкевичів. Педагогічну свою службу батько М. Грушевського почав учителем в Холмській дух. семінарії. Далі ідуть — проф. Київ. Дух. Ак. Сергій Терновський, Павло Житецький, прот. о. Юхим Сіцинський, о. Т. Добрянський, о. П. Орловський, Ф. Матушевський, В. Доманицький, Василь Біднов, Сергій Єфремов, Олександр Лотоцький, Феоктист Сушицький (ректор Укр. Державного Універс., відкритого в Києві в 1918 р.), археолог М. Біляшевський.

З духовного роду і духовної школи були українські композитори: Н. Ніщинський (він же перекладач на українську мову Гомера і Софокла), прот. Кирило Стеценко (мати з дух. родини, кінчив Київ. Дух. Сем.), Олександр Кошиць, Василь Ступницький (дух. сем. в Харкові). В часах революції 1905-07 рр. виявилась національна українська течія посеред духовенства на Україні, особ-

ливо яскраво в Подільській єпархії, на чолі якої стояв єпископ-українець Парфеній Левицький. На єпархіяльному з'їзді Подільського духовенства було ухвалено звернутися до Синоду за дозволом викладів в українській мові по церковних лочаткових школах єпархії та української мови і літератури в єпархіяльних духовних школах. Указом на ім'я єпископа Парфенія з дня 12. X. 1907 р. Синод дозволив користати українською мовою при викладах в церковно-парафіяльних школах та завести науку української мови по „второкласних” школах і в церковно-учительській школі м. Виниці, але в годинах пообідніх і на місцеві кошти. В тих же часах єпископ Парфеній заохочує духовенство до проповіді в українській мові і сам проповідує по-українськи та в час об'їздів єпархії розмовляє рідною мовою. Наслідок одначе був той, що Синод переносить єпископа Парфенія до Тульської великоруської єпархії, а з тим і справа українізації церковних шкіл на Поділлі стала завмірати з посиленням реакції в Росії; року ж 1912 Синод і зовсім скасував свій дозвіл на часткову українізацію в тих школах, виданий в 1907 р. В складі членів 2, 3 і 4 Державних Дум, чи то Рос. парламенту на підставі маніфесту 17 жовтня 1905 р., було кількох послів з духовенства; між ними були й послы — священники як свідомі українці, що належали до української фракції (в 2-ій Думі) і боронили українських інтересів, зокрема на полі освіти й шкільництва. Такими були: о. А. Гриневич (пізніше, р. 1923, єпископ УАПЦ на Херсонщині), оо. М. Сендерко, К. Волков, В. Солуха, О. Трегубов.

Справжніми розсадниками українства були духовні семінарії на українських землях. Семінаристи й бурсаки по „духовних училищах” це ж були в яких 80-90% сини українського сільського духовенства, які 1/4 року на вакаціях різдвяних, великодніх і літніх проживали дома, по селах, посеред української народньої стихії, до того ж якраз в пору поетично-побутового чару на селі Різдяних, Великодніх свят і чудового українського літа. З оточенням природи й людей, в якому перебував вихованець духовної школи до вступлення в неї, тобто яких 10 років життя, він не поривав і тепер, в роки шкільної науки, в найважливіші роки для формування характеру і світогляду (духовну семінарію кінчали переважно в 21-22 р. життя). Отже в семінаріях, вихованці яких з різних сіл цілої єпархії проживали здебільшого разом, у великих семінарських інтернатах, плекалось українство у великій мірі природньо, з чим трудно було боротися русифікаторам: мови української між учнями, пісні української поза класами вони вивести не могли. В Харківській, напр., дух. семінарії раз на рік, на „масляний” перед Великим постом, улаштувався великий семінарський вечір-концерт, на який з'їжджалося духовенство з цілої єпархії, був присутній архієпископ, багато гостей світського громадянства м. Харкова. І в програмі літературно-вокально-музичного концерту (семінарія мала свою симфонічну оркестру, хор чоловічий і мішаний з дискантами і альтами з учнів зразкової при семінарії на-

родньої школи) приблизно половина її була присвячена співам і деклямації, чи оповіданням, українським. Пригадаймо, що Харківська єпархія, відкрита як „Слободсько-Українська і Харківська” в 1799 р., а перед тим на Слобожанщині — Білгородська з 1667 р. — увесь час були під Московською церковною владою; в часах же, коли автор цієї праці виховувався в Харків. дух. семінарії, Харківську катедру займали такі ієрархи російські централісти-великоруси, як архієпископ Амвросій Ключарьов і архієпископ Арсеній Брянцев; однак, як бачимо, в стінах семінарії українство в тім чи іншій виді гніздилося і проявлялось.

„Вже на початку 1890-их років, — пише проф. Д. Дорошенко, — австрійський консул в Києві Седлачек (чех) у своїм таємнім донесенні до свого уряду, з приводу арештів серед української інтелігенції в Харкові в 1893 р., писав, що українство дуже поширене в духовних семінаріях на Україні... Тепер, коли в споминах старших українських діячів розкрито картину діяльності таємних українських громад в духовних семінаріях, нам стає зрозумілим, чому з вибухом революції 1917 р. церковний український рух розвинувся так скоро і з такою силою, та привів до відродження Української Православної Церкви. Доволі згадати такі імена, як С. Петлюра (вихов. Полтавської дух. сем.), Ф. Матушевський, С. Єфремов, В. Прокопович, В. Доманицький, М. Павловський, Вол. Чеховський, що в роках відродження української державности позначились на всіх полях українського громадського і культурного життя” („Церква і Нарід”. Ч. 5. 1949 р., стор. 16). Про таємний гурток український студентів і вихованців духовних шкл в Києві (Академії і Семінарії) в 90-их рр. минулого стол. оповідає в своїх „Споминах” проф. О. Г. Лотоцький. Гурток працював під керівництвом О. Лотоцького, тоді студента Київ. Дух. Акад.; головою був Лука Скачковський, що довгий час займав посаду дяка Йорданської церкви в Києві на Подолі, потім служив урядовцем в Київ. дух. консисторії, де своїми зв'язками старався забезпечувати духовні становища в єпархії абсолювентам Київ. дух. семінарії — членам української семінарської громади; помер о. Лука Скачковський на посаді священика в Симферопольській єпархії (Крим). Бібліотекарем і скарбником названого гуртка був семінарист Петро Сікорський, який скінчив семінарію в 1898 р. та вів українську національну справу посеред молоді й далі, будучи дяком Воскресенської церкви на Печерську в Києві, а потім 18 років „столоначальником” Консисторії, так само, як і о. Скачковський, дбаючи про обсадження вихованцями української семінарської громади різних духовних становищ в Київській єпархії; таку скромну національно-організаційну працю кілька років провадив Петро Дмитрович Сікорський, будучий митрополит Української Автокефальної Православної Церкви на еміграції — Полікарп. В часі революції 1905-1907 рр. не був таємним український гурток серед студентів-українців Київ. Дух. Академії під проводом студента Скотинського.

Коли почалась вже реакція, а з нею і переслідування україн-

ського національного руху, то у Волинській дух. семінарії, як оповідає Вол. Дорошенко, „під час тусу р. 1908 сконфісковані всі знайдені українські книжки, між ними Євангеліє в українській мові, брошура „Страшний ворог” — про шкоду алкоголізму й інші” („Українство в Росії. Новіші часи”. Відень. 1916, стор. 86). Трус, про який тут мова, і арешти семінаристів мали місце не р. 1908, а 26 січня 1907 р. По год. 12 ночі на це число, за оповіданням очевидця і учасника в цих подіях, тоді семінарста 3 кляси Волинської семінарії Л. К., всі входи і виходи обох семінарських корпусів в Житомирі заняла жандармерія і поліція. Коли ж семінаристи в корпусі для казеннокошних учнів зробили спротив, згасили світло і почали жандармерію і поліцію поливати з пожарних шланг водою та ломити і кидати в них стільці, то було викликано „на усмиреніє бунта” військо. Салдати з рушницями зайняли спальні з учнями, звідкіля почали викликувати по черзі учнів для обшуків, в їх присутності, їхніх місць по клясах, шафок з книжками в кімнатах для занять, гардеробів, кошів, валізок. Трус продовжувався до 5-ої години веч. і переводився в присутності такої семінарської інспекції та кількох учителів. Трус виявив „український сепаратизм”, чи то „мазепинство”, як тоді називано український національний рух; в учнів Семінарії понаходили українські відозви, українські брошури, а що відозви були попідписувані Конахевич-Сагайдачним, ніби семінаристом, який, — правдиво, чи ні, — нав'язував свій рід до колишнього знаменитого запорозького гетьмана П. Сагайдачного. Наш інформатор з вдячністю згадує поведінку, при обшуку семінаристів, інспектора семінарії, його помішників та вчителів, які „не помічали” того, що при обшуках колеги обшуканого старались витягти і забрати нелегальні книжки. що і вдавалось; „семінарська корпорація”, казав він, --- рятувала нас, а не топила. Наслідком тусу було арештування 26 учнів і перший допит їх тут же в будинку семінарії, після якого п'ятьох було пушено, а решту під ескортою жандармерії відведено до Житомирської в'язниці. По кількох місяцях більшість була звільнена, а справа сімох була передана в суд. Чотирьох з них було засуджено на кілька місяців в'язниці, а трьох за „мазепинство” дістали по 2½ роки кріпости, — Конахевич-Сагайдачний, Аполон Жуківич і Павло Антонович.

На кафедрі Волинсько-Житомирській був тоді архієпископ Антоній Храповицький, який взагалі близько стояв до духовної молоді по духовних школах; його життєписець, єпископ Нікон, нічого одначе не оповідає про коротко описаний вище епізод з тусом в Житомирській семінарії і „мазепинство” в ній, хоч і пише: „Все ж таки в семінарії посеред семінаристів і більшости учителів переважав лівий напрямок”. . . (Ор. cit., т. II, стор. 106). Чи не тому архієпископ Антоній, поруч з Волинською духовною семінарією, одною з найбільших в Росії (було в ній до 650 учнів), закла в Житомирі Пастирську школу, яка мала бути розсадником на Волині „істинно-руського пастирства”?

6. Переклади й видання Св. Письма в українській мові ; видання духовної літератури в українській мові. Зібрання матеріалів та досліді історії Української Православної Церкви.

Як ми знаємо, переклади Св. Письма на живу українську мову (окремих книг, головним чином Св. Євангелії) були у нас ще в XVI в. І в XVI в. ці переклади з'явилися з ініціативи окремих приватних осіб; про участь в цій справі Церкви, як установи, церковної нашої ієрархії, не маємо відомостей (див. т. I цієї праці, стор. 241-242), як рівно ж не маємо відомостей про такі переклади в XVII в. Тим більше, у XVIII в., коли наша Церква перебувала вже, з кінця XVII в., в складі Рос. Православної Церкви, зовсім не могла бути актуальною справа, щоб дати українському народові Св. Письмо в його рідній мові; не знаємо також і про приватну ініціативу в цій справі у XVIII в. Треба сказати, що до XIX стол. не мала Російська Церква перекладу Св. Письма і в російській мові; за Петра I займався цим перекладом, з доручення Петра I, німець, пастор Глюк, але його переклади на рос. мову не були надруковані і зникли після його смерті. Тільки через сто років піднято було в Росії питання про переклад Св. Письма на рос. літературну мову з ініціативи царя Александра; в 1818 р. вийшло друком Св. Євангеліє в російській мові, а в 1820 р. — увесь Новий Заповіт. Але після цього розпочались скоро перешкоди в справі дальших перекладів книг Старого Заповіту і видання взагалі Св. Письма в рос. мові; реакційні кола при реакціонері царі Миколі I вважали небезпечним давати народу до читання Св. Письмо в живій мові. І навіть митрополит Філарет Дроздов, з його великим авторитетом в державному і церковному житті Росії впродовж півстоліття, мав немало неприємностей, будучи прихильником перекладу Св. Письма на рос. мову і одним з перекладчиків. Тільки після смерті Миколая I справа цього перекладу і видання посунулась наперед; повна Російська Біблія, в складі канонічних і неканонічних книг (Старого Запов.), розпочата частинами друком в 1867 році, вийшла в одному томі, з благословення Синоду, тільки року 1876.

Ми навмисне зупинились, хоч і коротко, на історії перекладу і видання Св. Письма в російській мові. У „Возглашеніи до христілюбивих читателей” при першому виданні Св. Євангелія, за підписами Михаїла митроп. Петербурзького, Серафіма митроп. Московського і Філарета (Дроздова), архієп. Тверського, мотивується це видання Св. Письма в російській мові „недостатньою” в теперішні часи „вразумительністю” перекладу слов'янського „для удобнішого всякому домашнього поучення в Слові Божому”. При цьому автори того „возглашенія”, члени Синоду, кажуть ще в ньому не тільки „про необхідність перекладів Св. Письма на рідну мову для вжитку без перешкод і поширення Слова Божого”, але й про потребу „час-від-часу відновлення перекладу на тій мові, відповідно з її змінами в народньому її вжитку”. В

світлі цих мотивацій і вияснень для „христію ивого читателя російського” можна бачити, оскільки труднішою ще для реалізації представлялась справа перекладу і видання Св. Письма в живій українській мові в Росії. Аджеж тут до мотивів противників цього перекладу quasi-релігійних, як при російських перекладах, долучались ще мотиви національно-політичного характеру. І тому не могло бути й мови, щоб про „вразумительність” Св. Письма для православних українців почав дбати сам Російський Синод, хоч це було його прямим ієрархічним обов'язком. Ініціатива перекладу Св. Письма на українську мову в XIX в. була, як і в XVI в., приватною; Синод же і уряд, впродовж майже півстоліття, тільки боролись з тою ініціативою.

Для українських народолюбців першої половини XIX в., з українським національним відродженням в добу романтизму, не була байдужою, як ми знаємо, справа церковно-релігійна в житті українського народу; не було, звідсіль, байдужим і те, щоб український народ мав Св. Письм в живій рідній мові, крім, розуміється, й того міркування, що мати Біблію в народній мові свідчило про культурність нації і виробленість її мови. Григорій Квітка-Основяненко перекладає на українську мову окремі витяги з Св. Письма, проф. Михайло Максимович видав „Псалми, переложение на малорусское наречіє”; у Шевченка маємо „Псалми Давидові”, хоч не в літературному перекладі, а в поетичній переробці; Володимир Олександрів перекладає на укр. мову книги Битія, Исход, Іова, Товита та в поетичній формі Псалтир. Систематична ж праця над перекладом текстуальним книг Св. Письма на українську мову в XIX в. зв'язана з іменами Пантелеймона Куліша, Івана Пулюя і Пилипа Морачевського.

П. Куліш р. 1868 у львівській „Правді” умістив віршовані переклади Мойсеевих пісень „Над Червоним морем”. „Передсмертна пісня” у віршованій формі. Примітка до цих перекладів додана була така: „Подаємо дві пісні з перекладу Біблії, зробленого на Україні, щоб прислухатись, що казатимуть наші пан-отці священники: чи так, як оце печатаємо, стихотворним складом, появити сі високі пісні з Біблії, печатавши її вповні, чи переложити її прозою”. „Мабуть ті дані, — каже проф. О. Лотоцький, — які дістав перекладчик по видрукованню його перших спроб, відхилили його від думки віршованого перекладу усього біблійного кодексу. І дійсно, цей сміливий замір загрожував великими труднощами та небезпеками, бо штучно додержуючи віршованої форми, можна було замість високо поетичного твору подати саму лише, більш-менш вдатну, версифікацію великого біблійного оригіналу”. Весною 1869 року Куліш приїхав у Відень, де познайомився з укр. вченим І. Пулюєм (греко-католик); з того часу почали вони співпрацювати над перекладом Біблії. Як початок перекладу Біблії, в 1869 р. було видано „Правдою” у Львові „П'ять книг Мусієвих”, перекладу Кулішевого; в р. 1871 у Відні надруковано переклад Євангелії. Шукаючи засобів до продовження праці перекладу і видання його,

Куліш запропонував переклад Нового Заповіту набути Бритійському Біблійному Т-ву, але Т-во годилося набути тільки в тому разі, коли переклад буде не перифразом грецького оригіналу, як кваліфікував переклад Куліша проф.-славист Міклошич, а точним перекладом з грецького. Тоді Куліш з Пулюєм вдруге, дотримуючи цієї вимоги, почали друге видання р. 1881; після того, в р. 1885 його набуло у свою повну власність Біблійне Т-во. Старий Заповіт, над перекладом якого Куліш після Відня працював на своєму хуторі Мотронівці (Чернігівщина), був теж вже після того готовий, але рукопис цього перекладу згорів в огні пожежі на хуторі разом з усією бібліотекою Куліша. З незламною енергією Куліш взявся до відновлення святої праці свого життя, працював над перекладом до самої смерті (р. 1897), але не встиг всього відновити. Те, чого в перекладі книг Старого Заповіту не доставало, закінчено було перекладами письменника І. Нечуя-Левицького (книги: Руф, 1 і 2 Паралипоменон, Ездри, Неємії, Есфірі, пророка Даниїла) і Івана Пулюя (Псалтир). Всі ці переклади були набуті Бритійським Біблійним Т-ом, у виданні якого й появилось р. 1903 Святе Письмо Старого і Нового Заповіту в українській мові, в складі усього канонічного кодексу Біблії (тобто без неканонічних книг Старого Заповіту, Церквою принятих).

З жертвенної праці П. Куліша по перекладу й виданню для українського народу в його мові Св. Письма український народ під Росією не міг користати аж до революції 1905-06 р., бо в часі до тої революції над друкованим словом в українській мові панували в Росії репресивний обіжник міністерства внутрішніх справ з 18 липня 1863 р. і царський указ з 30 травня 1876 р., якими наказувалось: першим — „стриматися пропускати книжки на «малоросійском языке» як **духовного змісту**, так **учбових** і взагалі **призначених для початкового читання народом**”; другим — „не допускати привозу в границі Імперії, без окремого на те дозволу Головного Управління в справах дурку, жадних книг і брошур, видаваних за границею на «малорусском наречіи». Таким чином, **про релігійну освіту українського православного народу в складі Російської Православної Церкви рішала не ієрархія тої Церкви і не Синод її, а про освіту цього народу взагалі не міністерство народної освіти** (міністр освіти Головин був проти обіжника 1863 р. міністра вн. справ Валуєва), **а органи поліційно-адміністративного міністерства внутрішніх справ**. В тісному зв'язку з такою домінуючою ролю в державній системі Росії поліційного міністерства внутрішніх справ стояла історія з приватною ініціативою видання Св. Письма в українській мові в самій Росії, яку мужньо проявив в 60-их рр. інспектор Ніжинського Ліцею кн. Безбородька Пилип Морачевський (1806-1879).

Пилип Семенович Морачевський походив з українського дворянського роду на Чернігівщині. Студентські роки науки Морачевського в Харківському університеті, який скінчив він по історично-філологічному факультету р. 1823, припадають на романтичну

добу в історії українського відродження посеред інтелігенції, першим осередком якої був Харків. Під впливами цієї доби формувався й національний світогляд Морачевського; його літературно-українські спроби друкувались р. 1831 в „Українському Альманасу”, видаванім проф. І. Срезневським. Після закінчення університету Морачевський вступив на педагогічну службу; був він учителем спочатку в Сумах на Харківщині (в повітовій школі), далі в Луцькому дворянському училищі (Волинь); в роках 1835-49 в Кам'янець-Подільській гімназії, в якій від 1843 року був і інспектором. В 1849 р. Морачевський був призначений інспектором Ніжинського Лицею кн. Безбородька, на якій посаді прослуживши десять років, перейшов р. 1859 в стан спочинку, після чого оселився в селі Шпаковці під Ніжином (Чернігівщина).

Восени р. 1860 П. Морачевський надіслав переклад на українську мову Євангелії від Матфея й від Йоана до митрополита Петербурзького Ісидора, з яким був особисто знайомий під час служення Ісидора на кафедрі архієпископа Чернігівського. Морачевський в листі до митрополита писав, що Україна, мовою якої говорить 12 мільйонів православних християн, досі не має на своїй мові навіть св. Євангелія, коли другі християнські народи мають у своїй мові цілу Біблію. А між тим „високі божественні істини, що їх зо всією простотою, ясністю та теплотою євангельської науки висловлено рідною, цілком зрозумілою для кожного мовою, з якою зливаються всі розуміння й думки народу, осяяли б темний розум ясним та спасенним світлом віри та вплинули б на хистку моральність народню швидче, певніше та глибше, ніж усі вчені пояснення”. Морачевський просив у митрополита благословення на свій труд перекладу та на видання його. Митрополит Ісидор в листі з дня 14 листопада того ж 1860 р. повідомив Морачевського: „Після приватної наради з членами св. Синоду повідомляю вас, що переклад Євангелія, зроблений Вами, чи ким-будь другим, не може бути допущений до надрукування”. Як видно, митрополит не вніс навіть порушеного питання про друк Євангелія в українській мові на формальне засідання Синоду. В квітні 1861 року повернув митрополит Морачевському і рукопис його перекладу.

Не зраджений цим, Морачевський працює над дальшим перекладом Євангелія і Діянъ Апостольських, і коли переклад був готовий, вислав його до Академії Наук в Петербурзі з проською розглянути його працю, і в разі апробати її, здобути у влади дозвіл на її друк. В Академії Наук доручено було розглянути переклад члену Академії Ізм. Срезневському, який представив Академії докладну записку в цій справі, де довів, що мова тут може бути не про потребу українського перекладу Св. Письма, яка безсумнівна, а тільки про те, оскільки даний переклад вірний є оригіналові та чи відповідає гідністю мови величності змісту Св. Письма. Поділяючи це засадниче становище академіка І. Срезневського, Академія („Відділ російської мови і словесности”) доручила рецензію перекладу трьом знавцям української мови — академи-

кам: О. Востокову, О. Никитенку і І. Срезневському. Рецензенти однодушно визнали переклад Морачевського за визначний факт як з погляду науково-філологічного, так і релігійно-морального. „Мова українська в цьому перекладі велично складає іспит та відкидає усі сумніви в тім, чи нею можна висловити високі ідеї розуму і високі почування серця, не принижуючись до вульгарности”, каже їх рецензія. Академики прийшли до висновку, що Євангеліє українською мовою багато спричиниться до морально-релігійної освіти українського народу, а тому запропонували, щоб Академія виступила перед Синодом в справі дозволу його на друк Євангелія в українському перекладі Морачевського, після розгляду ще богословського.

Українське Євангеліє в перекладі Морачевського і було надіслано, з відповідною запискою, Академією Наук до Синоду. Синод доручив розглянути переклад з богословської точки погляду архиєпископу Калузькому Григорію (Миткевичу, українцеві з Чернігівщини). Архиєпископ Григорій, коли почав читати переклад, розплакався, зворушений, і такими словами зустрів свого земляка, приятеля лікаря: „Ось ідіть послушайте, яку Бог послав мені радість на чужині”. З найкращою оцінкою повернув архиєпископ Григорій Синодові переклад Морачевського. Але, як вже вище було зазначено, вирішальний голос в цій справі мови Св. Письма для українського народу належав тоді в Росії не вищій науковій установі — Академії Наук і не духовній владі — Синодові, а поліційній світській владі. З точки погляду російської політики забрали голос в справі друку перекладу Морачевського шеф жандармів кн. Долгоруков та Київський генерал-губернатор Анненков. Останній писав: «Видумка друкувати Євангеліє на „малоросійськом наречіі” є загрозливою й шкідливою, бо існування окремої „малоросійської літератури” спричиниться до ослаблення зв'язку Малоросії з Росією». Синод благословення на друк Євангелія в українській мові не дав, відмовну відповідь надіславши Академії Наук в серпні 1863 р., а перед тим в липні був вже виданий згаданий вище міністра вн. справ Валуєва обіжник цензурним комітетам, згідно з яким вони могли дозволяти друкувати на „малоросійськом язике” тільки твори красного письменства. Морачевський продовжував свою працю, перекладаючи Апокаліпсис, Псалтир, але далі вже у височайшому указі 1876 р. надійшли ще гостріші заборони українського друкованого слова, навіть в текстах під нотами для співу. Пилип Морачевський так і упокоївся (26. XI. 1879 року), не дочекавшись друку своїх перекладів Св. Письма.

З мертвого пункту справу видання Св. Письма в живій українській мові стало можливим зрушити тільки на початку ХХ століття, в зв'язку з наростанням визвольного громадського руху в Росії, все підсилюваного невдачами Росії у війні з Японією 1904-05 рр. Уряд змушений був йти на уступки громадським вимогам щодо політичних і соціальних реформ в державі. При Комітеті Міністрів організовано було „Особое Совещаніє”, під головуванням

С. Ю. Вітте, для обговорення і намічення проектів реформ. В цих часах українці теж все послідовніше починають домагатися знесення обмежень українського слова та заведення українських шкіл; ряд земств і мійських дум на Україні виносить резолюції про українську викладову мову та українські підручники по школах України. Тоді ж в Петербурзі до Комітету Міністрів подано було від „Благодійного Товариства видання дешевих і корисних книг”, під якою назвою українська колонія в Петербурзі мала свою організацію, — петицію про знесення цензурних заборон з українського слова взагалі і зокрема щодо українських перекладів Св. Письма. В грудні 1904 р. Комітет Міністрів радив над справою скасування цензурних обмежень українського слова та ухвалив затягнути думки на цей предмет Академії Наук, київського і харківського університетів, київського генерал-губернатора; всі ці установи рішучо висловились за знесення всіх попередніх обмежень українського друкованого слова.

До справи видання Св. Письма в українській мові уважно поставився С. Ю. Вітте, який на засідання Комітету Міністрів, в якому мала розглядатися ця справа, запросив Перзидента Академії Наук вел. князя Константина Константиновича і митрополита Петербурзького Антонія (Вадковського), як Первоприсутнього члена Синоду. Вел. князь Константин Константинович, людина високо освічена і глибоко релігійна (поезії його, пройняті релігійним характером, друкувались і широко відомі з ініціалами К. Р.), перший подав на засіданні свою думку про потребу видання для українського народу Св. Письма в його рідній мові, що служить одночасно піднесенню й загальної культури. Митрополит Антоній, ієрарх широких поглядів, якого реакційні церковні кола тих часів осуджували за „уступчивість”, заявив, що православна церковна влада може в даному питанні стояти тільки на засаді, заповідженій Христом апостолом: „Йдіть же і навчайте всі народи”. . . (Мтф. XXVIII, 19). Так під впливом визвольного передреволюційного руху і його настроїв падала велика кривда українському народові в церковно-релігійному його житті: поліційні органи російської влади не змогли на цей раз утримати „veto” на видання св. Євангелія в українській мові.

З огляду на те, що виданням Святого Письма в Рос. Православній Церкві відав Синод, останній занявся також і виданням Євангелія в українському перекладі. Основним текстом при підготовленні до друку став текст П. Морачевського, oprіч котрого користали також з українських перекладів П. Куліша і перекладу Євангелія, зробленого і надісланого Синоду в р. 1903 М. Лободовським. Редактором перекладу Синод призначив 12 березня 1905 року єпископа Камянець-Подільського Парфенія (в світі Памфіл Левицький, українець з Полтавщини), який організував в катедральному свому місті спеціальну перекладчеську комісію в складі: прот. Є. О. Сіцінський, прот. К. Старинкевич, смотритель Камянецького духовного училища А. З. Неселовський, учитель Ка-

мянецької жіночої духовної школи Н. І. Бичковський, М. Савкевич та С. Іваницький, були це переважно богослови з Київської Дух. Академії. Головна праця переводилась прот. Сіцінським, який підготував текст до зачитання в засіданнях комісії під головуванням єпископа Парфенія. Крім Подільської комісії, над редакцією тексту українського перекладу працювали окремі вчені, як — П. І. Житецький та Орест Левицький в Києві, проф. Петербурзької Дух. Ак. Н. І. Сагарда. Для філологічної та правописної редакції перекладу утворено було Комісію при Академії Наук в Петербурзі, яка й переводила остаточну редакцію перекладу. В склад цієї комісії, під головуванням академіка А. Шахматова і Ф. Корша, входили академіки Ф. Фортунатов і П. Коковцев та члени української колонії в Петербурзі проф. Ф. Вовк, О. Т. Лотоцький, прот. А. Падалка, О. Русов, П. Саладилів, М. Славинський і П. Стебницький. Академічна комісія, за свідченням О. Лотоцького, працювала два роки і переглянула основно текст перекладу Євангелії від Луки та Йоана; тексти Євангелії від Матфея і Марка друковано р. 1906 без попереднього перегляду Академічної Комісії. Все Євангеліє було надруковане, з благословення Синоду, в московській синодальній друкарні в рр. 1906-11 в мовах словянській і українській, після чого до світової війни 1914 р. були нові синодальні видання українського Євангелія, як з текстом словянським, так і без нього, в одному українським перекладі.

Щодо дальшої праці над виданням Святого Письма Нового Заповіту в українській мові в часи до революції 1917 р., то про це проф. О. Лотоцький в р. 1907 писав так: „Друк Євангелія було закінчено. Комісія Академії Наук, що переводила редакцію українського Євангелія під доглядом архієпископа Парфенія, визнала бажаним продовжити працю, поставивши на чергу видання Діянь Апостольських. В цій справі Президент Академії Наук, вел. князь Константин Константинович, писав власноручний рескрипт тодішньому синодальному обер-прокуророві Вол. Саблеру, а разом доручено було Академічною Комісією академікові А. Шахматову та мені переговорити в цій справі з архієпископом Парфенієм, тоді членом Синоду, та просити його допомоги. І яке ж було гірке наше розчарування, коли ми побачили, що ця людина, на вершку кар'єри вже на схилі віку свого, не зважаючи на свою попередню позицію в цій справі, — не зважилася стати проти течії, що повіяла з міродайних верхів синодальних. Так та справа й не пішла далі” („Хресний шлях Української Церкви”. Тризуб, ч. 43(101) 1927 р.).

Течія, про яку каже тут проф. О. Лотоцький, на самі верхи синодальні йшла від загальної реакції в політиці рос. уряду з 1908 року, коли знов повернулись нелегкі часи й для всього українства. В церковному ж житті характеристичним виразником того, як підняла після революції 1905-06 рр. голову реакція, був у 1908 р. Всеросійський Місіонерський З'їзд у Києві, під головуванням архієпископа Волинського Антонія (Храповицького). Резолюції цього з'їз-

ду пройняті були політикою і скеровані по суті проти ман феста 17 квітня 1905 р., яким проголошувались засади віротерпимости в Росії, а також і проти права народного представництва (Державна Дума) займатися віроісповідними законопроектами; в таких резолюціях з'їзд пішов навіть проти митрополита Петербурзького Антонія (Вадковського) і тодішнього обер-прокурора Синоду П. Извольського, які боронили в своїх виступах маніфест 17 квітня 1905 р. В допомогу місіонерам в їхній праці з'їзд рекомендував користуватися послугами „істинно-русских організацій”. Оскільки був одіозним ярко виявлений реакційно-політичний характер цього „місіонерського” з'їзду, видно з того, що студенти Київської Дух. Академії (посеред них був і студент IV курсу — автор цієї праці), присутні на великому зібранні з'їзду в час диспуту синодального протирозкольного місіонера прот. Крючкова з старообрядчеським єпископом Михаїлом (Семеновим), улаштували останньому велику овацію, коли він в трудне положення поставив прот. Ксенофонта Крючкова. Овація православних студентів-богословів противнику православного диспутанта була небувалою річчю; ця демонстрація ще більш була вимовною й з огляду на те, що єпископ Михаїл перед його єпископством (в т. зв. Австрійському священстві розколу рос. старообрядців) був православним архимандритом і екстра-ординарним професором Петербурзької Дух. Академії. Архієпископ Антоній, як голова з'їзду, мав рятувати положення власним виступом, але вже не на тему диспуту, а перевівши увагу зібрання якраз на особу єпископа— диспутанта. Тільки ж про такий „скандал” на місіонерському диспуті гудів цілий православний Київ...

Ми бачили, з якими зусиллями проходила справа видання Св. Письма в українській мові. Таке ж положення, коли не тяжче, було з виданням духовної, церковно-релігійної літератури в українській мові. Ще в половині XIX стол., коли українські діячі й письменники не поривали зв'язку з Церквою так, як це сталося пізніше, були духовні автори, що писали й видавали українською мовою релігійну літературу. Так, р. 1849 прот. Василь Гречулевич з Поділля видав збірник проповідей українською мовою, перевидааний потім Кулішем, і кілька брошур релігійного змісту — також українською мовою. Священники Іван Бабченко, Степан Олатович видали проповіді, оповідання з Св. Історії, житія окремих святих. Але вже з Валувського обіжника 1863 р. починається цензурна заборона в першу чергу „книжок духовного змісту” в українській мові; царський указ 1876 р. твердо і категорично цю заборону підтвердив. Та помимо цензурної заборони, зокрема церковно-релігійної літератури, до сухітництва її спричинюється далі й негативне здебільшого ставлення до Церкви й релігії української інтелігенції, про що ми вище вже говорили. Ця байдужість або й ворожість до Церкви й духовенства національно свідомих шарів української інтелігенції, яка у власному середовищі веде полеміку більше про те, на що в політично-громадській діяльності належить

класти більший натиск, на справи національного, чи соціально-економічного характеру, — спричинюється до того, що коли з революцією 1905 року ослаблюється сила попередніх заборон і переслідувань українського друкованого слова, все одно — **жадного оживлення не наступає у виданні церковно-релігійної української літератури, як і не дебатовуються питання в тих часах про Українську Православну Церкву.**

XIX століття в історії українознавства взагалі було досить багате на зібрання історичних й етнографічних матеріалів, необхідних для дослідів історії українського народу, його культури. З огляду ж на те, що ця історія й культура українські в минулих віках дуже тісно були пов'язані з Церквою, з церковно-релігійним життям народу, то наукова праця над збиранням і дослідженням цих матеріалів у великій частині була працею над історією, чи для історії, Української Православної Церкви.

З кінця XVIII і в перших десятиліттях XIX віку, в добу т. зв. українського національного відродження, справа збирання пам'яток до історії своєї минувшини була ділом окремих осіб, приватної ініціативи людей, захоплених любов'ю до своєї народності, бажанням зберегти пам'ять про колишнє самотнє життя рідного краю і народу. Але ж засобів приватного характеру для такого великого науково-дослідницького діла, сполученого до того ж з користанням державними архівами, було зовсім недостатньо. Та, на щастя, посеред вчених українців в другій половині XIX в., коли почали засновуватися наукові установи державного, чи громадського, з субсидіями від держави, характеру, — знайшлися люди, що зуміли покерувати працею в цих установах для збирання й дослідження матеріалів з української історії, не зостановляючись перед тим, що треба було писати й видавати в російській мові, вживати назви: „руській”, „малорускій”, „малоросійській”, „западно-руській”, „южно-руській”, — замість „українській” і т. п.

Треба сказати, що у виданні історичних матеріалів, актів і документів, які торкались Православної Церкви і православних у віках XVI-XVIII під Польщею, російський уряд був зацікавлений і з політичної точки погляду, оскільки ті документи характеризували релігійні відносини в тих віках поміж католицтвом і православієм в Польщі, свідчили про переслідування православних українців і білорусів в Речіпосполитій Польській. Року 1843 при Київським, Волинським і Подільським генерал-губернаторі відкрита була „Временная Комиссія для разбора древних актов”. Українській історіографії праця цієї „Комисіи” послужила знаменито, видавши велику силу актів української старовини й організувавши „Центральний Архив”, де була зібрана сила актового матеріалу. Для історії Української Православної Церкви ця „Комиссія” прислужилась найперше виданням чотирьох томів „Пам'ятників”, присвячених актам: т. I. Луцького Чеснохресного Братства; т. II. Київського Богоявленського Братства в рр. 1615-1787; т. III. Львівського Братства в рр. 1586-1637; т. IV. пам'ятникам менших братств і монасти-

рів. Після польського повстання 1863 р. праця цієї археографічної „Комісії” в Києві стала ще більш інтенсивною, коли в 60-их рр. секретарем її і редактором головним видань став проф. Володимир Антонович, славний український історик. З восьми частин „Архива Юго-Западной Россії”, виданих „Комісією” впродовж другої половини XIX і на початку XX віку, частина I, яка обіймає 12 томів в собі, присвячена „Актам, относящимся к истории Православной Церкви в Юго-Западной Россії”. Т. I цих „Актів”, з вступною статтею проф. Н. Іванишева про Берестейський собор 1596 р. і його наслідки, обіймає акти XVI в. в добу перед і в часі переведення Берестейської унії. — Т. 2 і т. 3 подають „Матеріали для истории православия в Западной Украине в XVIII стол. Архимандрит Мелхиседек Значко-Яворський”. Супровідна стаття проф. Київ. Дух. Ак. Ф. Лебединцева. — Т. 4 несе „Акти об унії и состояніи Православной Церкви с половины XVII в.”, з вступною статтею проф. Володимира Антоновича. — Т. 5 подає „Акти, относящіеся к делу о подчиненіи Киевской митрополіи Московскому патриархату”, з монографією на цю ж тему проф. Київ. Дух. Ак. С. Терновського. — Т. 6 обіймає „Акти о церковно-религіозних отношеніях в Юго-Западной Руси. 1322-1648 г. г.” Докладна передмова до цих документів історика Ореста Левицького. — Т. 7 і т. 8 містять „Памятники литературной полемики православных южно-руссов с латино-уніятами и протестантами”, з передмовою проф. С. Голубева. — Т. 9 містить передрук „Ліфоса”, великого полемічного твору, що вийшов з Києво-Печерської друкарні р. 1644. Монографія при цьому про „Ліфос” проф. С. Голубева. — Т. 10 подає „Акти, относящіеся к истории Галицко-русской православной церкви, — 1423-1714 г. г.” Вступна стаття — А. Криловського. — Т. 11 і т. 12 містять „Акти, относящіеся к истории Львовскаго Ставропигіального Братства” з магістерською дисертацією про це Братство Амвросія Криловського, бібліотекаря Київ. Дух. Академії.

Археографічні комісії, крім Києва, утворені були урядом також у Вільні, Вітебську, тобто на Білорусі; овочем праці тих комісій теж були „Акти, относящіеся к истории Западной Россії”, „Акти, относящіеся к истории Южной и Западной Россії” (у виданні останніх головна праця й заслуга належить Мик. Костомарову), в яких теж немало є матеріалів для історії Українсько-Білоруської Церкви під Польщею. В кінці 70-их рр. при Київському університеті св. Володимира засновано було історичне Т-ство імені преп. Нестора Літописця, головою якого з 1881 р. був проф. Володимир Антонович. „Чтенія” в Т-ві преп. Нестора Літописця так само мають цінні розвідки з історії Церкви й культури українського минулого. Заходами Феодана Лебединцева було засновано в Києві р. 1882 місячник „Киевская Старина”, що виходив до 1917 року, будучи впродовж 25 років головним органом українознавства в чисто українських руках, хоч в складі його співробітників було чимало вчених і російських та польських, які працювали в ділянці українознавства; редактором „Киевской Старини” був Ф.

Лебединцев, а після його смерті Володимир Науменко. Серед сториків нашої Церкви, праці яких друкувались в „Київській Старині”, треба відмітити Ореста Левицького, К. Харламповича, С. Голубева, о. П. Орловського.

Ми знаємо, що Київська Академія з всестанової вищої школи в Україні ще й у XVIII в. була перетворена на початку XIX в. у стану духовну вищу богословську школу та також і зросійщена ступнево, особливо з часів Катерини II. Однак, який би не був склад її професури й студентів в такому реформованому її виді впродовж XIX віку, з переходом і в XX в., вона родовід свій вела від 1615 р., від Братської школи Київського Богоявленського Братства. Ця традиція, а різно ж і місце осідку її в Києві, столиці давньої України-Руси, морально зобов'язували Київську Духовну Академію до наукових студій над церковною історією цього краю і його українського народу, над історією зокрема самої Академії та тої культурної ролі, яку мала вона впродовж двох століть до своєї реформи. І ми уважаємо за свій обов'язок ствердити, що Київська Духовна Академія була увесь час свідомо цього свого завдання: трудами її професорів, незалежно від того, чи були вони українці, чи великоруси, трудами науковими так само її вихованців в XIX в. й на початку XX в., до самої ліквідації цієї трьохсотлітньої школи на Україні большевицькою владою, зібрано й досліджено сила матеріалів по історії Української Православної Церкви, культурно-національній її ролі в історії українського народу, хоч би в тих трудах і рідко траплялось, з огляду на відомі політичні обставини, сама назва „Україна”, „український” та й писались вони в російській мові. Про піднесення науково-богословського рівня Київ. Дух. Академії по реформі її 1819 р. дбав київський митрополит (1822-1837) Євгеній Болховитинов, і він же дав напрямок церковно-історичній науці в ній власним прикладом, зібравши і видавши ряд історичних актів і документів з місцевої церковної історії в працях: „Описание Киево-Софійскаго собора” (1825) і „Описание Киево-Печерской Лаври”. Ректор академії архим. Інокентій Борисов (1830-39; пізніше займав катедри єпископські — Вологодську, Харківську, Херсонсько-Одеську) дбав про оживлення в Академії вікових традицій її, як відправа великопосних пасій з проповідями, поминання основників і добродіїв Академії заупокоїною службою в день упокоєння Петра Могили 31 грудня; проповідництво в академічній церкві Братського монастиря підняв на небувалу висоту. Коли в 1841 р. в Академії відкрита була окрема катедра історії русскої церкви, то на цю катедру обрано було ієромонаха Макарія Булгакова (пізніше був в рр. 1859-68 архієпископом Харківським, потім Віленським, помер на кафедрі митрополита Московського); цей знаменитий історик Церкви і богослов в своєму курсі „Історія Русскої Церкви” в 12 томах багато займається історією „Западно-Русскої Церкви” (себто Українсько-Білоруської), пишучи її часто по першоджерелах та об'єктивно освітлюючи її події й церковних діячів.

Цілий ряд професорів Київської Дух. Академії в другій половині XIX в. і на початку XX в. присвячували свою наукову працю дослідям церковно-культурного минулого України, друкуючи ці дослідження переважно в науковому місячнику Академії „Труди Киевской Духовной Академії“, що почав виходити з 1860 р., в інших періодиках, та випускаючи свої праці окремими монографіями. Виказ важливіших праць подамо в показчику джерел і літератури до нашої праці в кінці її. Тут згадаємо імена: проф. Миколая Івановича Петрова (академик Української Академії Наук), великоруса, який українознавству в різних ділянках присвятив свою довголітню працю наукову, а своїми „Очерками истории украинской литературы“ поклав навіть початок науковій історії нового українського письменства; проф. С. Т. Голубева, професорів С. А. і Ф. А. Терновських, проф. Ів. Малишевського, проф.-прот. Ф. І. Тітова, проф. В. З. Завитневича, проф. А. В. Розова, проф. Н. Мухина. Посеред випускних кандидатських праць студентів Академії, теми яких найчастіше пропонуються професорами, рівнож бачимо теми з історії Української Православної Церкви, як, напр., — „О выборе начале в духовенстве в Юго-Зап. Церкви до реформы Петра I“, „Самуїл Миславскій, митрополит Київскій“, „Топографія Киевской епархії в XVII в.“, „Кієво-Печерскій Пустинно-Никольскій монастирь“, „Кієвская митрополичья кафедра с половины XIII в. до конца XVI“, „Малороссійское духовенство во второй половине XVIII в.“, „Кієвскій церковний собор 1629 г.“, „Кієвскій митрополит Гаврііл Банулеско-Бодони“, „Кієвскій митрополит Тимофей Щербацкій“, „Большой катихизис Лаврентія Зизанія“, „Мелетій Смотрицкій, архієпископ Полоцкій“, „Западно-русскіє православные церковные соборы, как органы церковного управления“ і інші. З магістерських дисертацій (в початку XX віку) вихованців Київ. Академії наведемо: В. А. Біднов. „Православная Церковь в Польше і Литве (по Volumina Legum)“; свящ. Н. Шпачинскій. „Кієвскій митрополит Арсеній Могілянскій и состояние Киевской митрополии в его время“; свящ. П. Подвисоцькій. „Западно-русскія полемическія сочинения по вопросу о возстановлении православной иерархии в Западной Руси в 1620 г.“.

Спонукало нас докладніші трохи зупинитись на ролі Київської Духовної Академії в розробленні історії Української Православної Церкви те, що в нашій історіографії зустрічаємось з твердженням, що „до самого свого кінця Київська Академія, колишня огнище української просвіти і письменства, була твердинею російської націоналістичної реакції й україножерства“ (Дм. Дорошенко. Православна Церква в минулому і сучасному житті українського народу. Берлін. 1940, стор. 43). Узасаднення цього твердження якими-будь фактами не подано; у світлі ж фактів, поданих нами вище, як рівнож на підставі особистих вражень з рр. 1904-08 академічних студій в Київській Дух. Академії, повище твердження про „україножерство“ Київської Академії зовсім не можемо признати за відповідне.

Та обставина, що в часі революції 1917 р. професорський склад Київської Академії був загалом реакційний і заняв вороже становище супроти українського національного руху, не може ж характеризувати Академію ніби як „україножерську“ за всі попередні сто років перед революцією 1917 р. Треба знати, що в наслідок ревізії Київської Академії в 1908 р., переведеної, з доручення Синоду, архієпископом Волинським Антонієм Храповицьким, була переведена „чистка“ посеред професорського складу Академії. Такий ветеран науки церковно-культурного українства в минулому, як ординарний проф. М. І. Петров, був усунений як „устарілий“; з той ж причини усунено проф. Розова; далі усунув Синод найкращих професорів „лібералів“ — Вол. Завитневича, В. Екземплярського, Скабалановича; проф. В. П. Рибинський був позбавлений інспекторства в Академії. „Один за другим, — пише прот. Ф. Кульчинський, сам студент Київської Академії в 1911-15 роках, — заслужені професори змушені були залишати свої катедри, на шкоду науці і на великий жаль студентів. Замість їх приходили нові сили, без належних професорських кваліфікацій, пересічні, сірі люди: Чернишов, Білоліков, о. Чекановський, о. Фетісов; не користались вони симпатіями студентів, і виявлялось це між іншим в тім, що студенти бойкотували їх” (Зб. „Віра і Знання”. Нью Йорк. 1954, стор. 113). Очевидно, що ці молоді доценти з „послухних” Синоду не могли бути й „українофілами”. Але, повторюємо, німало це не характеризує Академії за столітню добу. Навіть архієп. Антоній в акті ревізії Академії свідчить, напр., про проф. Ф. Тітова так: „Прот. Тітов, без огляду на багато набраних посад, без сумніву є пильним працівником науки і працівником по першоджерелам, принаймні в тій частині його курсу, з якої ми слухали його лекцію, тобто в історії нашої Малоросії. В цій ділянці він багато працює по рукописах, надрукував кілька обемистих томів і продовжує друкувати, підготовляючи студентів-спеціалістів в цій області”... (Єп. Никон. Житнеописаніє митрополита Антонія... Ор. cit. Т. II, стор. 225. Підкр. наші.).

Окрім Київської Духовної Академії, студії церковного минулого Західньої Руси (України й Білоруси) плекались також в православній духовній академії на півночі, — в Петербурзькій Дух. Академії. Науково-історичними дослідками в цій області займались: проф. Академії Мих. Коялович („Литовська церковна унія” I-II тт. і інші), проф. Іларіон Чистович („Очерк історії Західно-Русской Церкви”. Тт. I-II і інші), проф.-прот. П. Ф. Николаєвський („Матеріали к історії закінчення єпископа Віктора Садковського в польських тюрмах”), особливо проф. Платон Жукович („Сеймовая боротьба православно-західно-русскаго дворянства с церковною унією” і ряд др. праць, зв’язаних переважно з подіями і наслідками церковної унії 1596 р.). З вихованців Петербурзької Духовної Академії вславився своїми науково-історичними працями з української церковно-культурної минувшини ордин. проф. Казанського університету (на кафедрі церковної історії) і член Україн-

ської Академії Наук (з 1920 р.) Константин Харлампович. Капітальними його історичними працями були: „Западно-русскія православнія школи XVI и начала XVII века, отношеніе их к инославным, религиозное обученіе в них и заслуги их в деле защиты православной вери и Церкви“. 1898, стор. 524; за цю працю автор був удостоєний наукового ступеня магістра богословія від Петербурзької Академії та „Уваровської“ премії від Академії Наук. Друга праця — „Малороссійское вліяніе на великорусскую церковную жизнь“, т. I, 1914 р., була докторською дисертацією проф. Харламповича. По наміченому плану мало бути три томи цієї праці, писаної здебільшого по невикористаних до того архівних джерелах; ступінь „доктора церковної історії“ присуджена була авторові Петербурзькою Духовною Академією. Світова війна і революція не дали скінчити цієї велико-вартісної наукової праці, писаної з великою любов'ю, бо, як свідчить пок. проф. В. Біднов в некролозі К. В. Харламповича (помер в 1932 р.), „з часів свого студентства К. Харлампович цікавився переважно минулим України: стародавні її школи та освіта і взагалі культурне становище українського народу були улюбленими предметами його досліджень“ („Elpis“, czasopismo teologiczne. Warszawa. 1933. Ч. 2, стор. 110).

Ми знаємо, що ті умови, серед яких доводилось працювати науково вченим українцям і неукраїнцям на українські теми, особливо після заборонних російських указів 1863 і 1876 рр., були дуже несприятливими для розвитку української науки, культури, зв'язуючи цей розвиток і мовою російською і цензурними вимогами політичного характеру. З огляду на ці обмеження і переслідування, українська науково-культурна праця переносилась, щоб створити незалежне огнище її, за границі російські, до української Галичини під Австрією. З ініціативи проф. В. Антоновича і О. Коницького була переведена реорганізація в 1892 р. літературної фундації імени Шевченка у Львові (заснованої в 1873 р.) в „Наукове Товариство імени Шевченка“ для спільної праці в ньому наукових сил українських України під Австрією й під Росією. Це Товариство почало видавати „Записки Наукового Товариства ім. Шевченка“. Окрім „Записок“, була заложена серія інших наукових публікацій, так що Т-во до початку світової війни видало біля 400 томів наукових праць українською мовою. Але, як каже проф. Дм. Дорошенко, „перенесення бази українського літературного і взагалі національного руху до Галичини в рр. 80-90-их не сприяло розробленню історії нашої (православної) Церкви“ („Огляд української історіографії“, стор. 180). Мимо того, на сторінках „Записок“ все ж друкувались статті, що можуть бути допоміжними для історика Української Православної Церкви. Найголовніше ж, що в монументальній „Історії України-Руси“ академ. М. Грушевського, який майже 20 років був Головою Т-ва ім. Шевченка та редактором його „Записок“, багато уваги присвячено церковним подіям та ролі Церкви в історії українського народу в об'єктивному освітленні їх значення.

РОЗД. VI. ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ НА БУКОВИНІ Й НА ЗАКАРПАТТІ.

У вступі до „Нарису історії Української Православної Церкви” ми поставили своїм завданням „дати українському православному народові, в нелегких еміграційних умовах життя, посильну історію національної його Церкви” (т. I, стор. 17). Це завдання зобов'язує нас не оминати історичної долі Православної Церкви та її значення в житті українського народу і на найменших українських землях, як зелена Буковина та Закарпатська Україна, доля яких, положених на узбіччі суцільно українських територій великих, була й політично досить відокремлена від життя тамтих територій. Але незаперечним фактом є, що джерелом християнства й для цих україно-слов'янських племен, які були прадідами українців Буковини й Закарпаття, був Схід, а не Захід, Візантія, а не Рим. Отже не можемо не констатувати, що український народ в цілості від початків християнства посеред нього і далі віками належав до Східної Православної Церкви. Як і скрізь на українських землях, так і на Буковині й на Закарпатській Україні, церковно-релігійне життя православних українців зазнавало впродовж віків минулих сильних впливів політичних обставин, посеред яких проходило їхнє історичне життя.

1. Відомості про церковно-організаційне життя Православної Церкви на Буковині з давніх часів до окупації Буковини Румунією р. 1918.

Про раннє християнство на Буковині, охрещення там народу, перше духовенство і кому воно підлягало, — ми не маємо певних відомостей, хоч самі православні буковинці і вважають, що Христова віра прийшла до них з Києва в часах Володимира Великого і що духовенство тоді залежало безпосередньо від Київського митрополита. Але ж слов'янські племена на півдні, уличі й тиверці, що сиділи по річках Бугу (південному), Дніпру, над долішнім Дністром, прилягаючи до Дунаю, запізнавались з християнством через грецьких колоністів та готів значно раніше, ніж Х століття; уличів же і тиверців треба вважати предками українців на Буковині. В часах пізніших Буковину вважають підлеглою Галицькому князівству за часів Ростиславичів, з яких особливо був славний Ярослав Осмомисл, син Володимирка; про цього Ярослава в „Слові про похід Ігоря” співав співець, що цей князь Галицький „сидить високо на своїм золотокованім престолі, підперши гори угорські своїми залізними полками, заступив дорогу королеві, зачинив Дунаєві ворота”. Отже, як думають, що і в церковному відношенні православна Буковина підлягала тоді Галичині, як і за династії в Галицько-Волинській державі Романовичів (після смерті Ярослава Осмомисла, р. 1187); тільки галицькі митрополити були зовсім короткий час (див. про це т. I цієї праці,

стор. 103-106), а православне населення Буковини могло мати духовну опіку з боку галицьких єпископів в юрисдикції Царгородської патріархії.

У кожному разі до початку XV віку нема даних про існування окремої Буковинської єпископії. Поява її зв'язана з утворенням в другій половині XIV віку (р. 1360) окремої Молдавської держави, в складі якої була й Буковина, коли Галичиною заволоділа в половині XIV стол., з кінцем династії Романовичів, католицька Польща. Молдава була другим незалежним князівством румунським за сотку ж літ перед тим повстало перше незалежне румунське князівство Волоське або Волощина. До того румуни знаходились під владою болгарською; певно, що й охрещення їх сталося тоді ж, як і болгар, в IX в. З політичною залежністю сполучувалась і церковна залежність румунів від болгар. З політичним унезалеженням від болгар, румунські волоські воеводи шукають увільнення й від болгарських єпископів та звертаються до Царгороду. Так повстали тоді у румунів митрополія угро-волоська р. 1359 та митрополія в Західній Волощині (катедра в Северині) р. 1370, обидві як звичайні грецькі єпархії Царгородської патріархії. Коли не до вподоби була румунам ця залежність церковна від Царгороду, то вони вертались до болгарської Охридської архієпископії, а потім знову до Царгороду. Така нестійність церковної юрисдикції мала місце і в новоутвореній державі Молдаві, господарі якої, не бажаючи безпосередньої залежності церковної від Царгороду, звертаються в тих часах то до Охриди, то до Галицької митрополії (була відновлена на короткий час при королі Казимірі Великому).

Р. 1401 молдавський воевода Олександр Добрий засновує молдавську митрополію з осідком митрополита в м. Сучаві, де була й столиця молдавських воевод. Близько того ж часу відкриті були єпархії в Романі й Радівцях; остання властиво й була Буковинською, бо в її склад входила майже ціла Буковина, за винятком сучавської округи і кількох монастирів, що безпосередньо належали до митрополічної єпархії в Сучаві. Коли р. 1439 сталася Флорентійська унія, то на цьому ґрунті повстав розрив румунських митрополитів з Царгородом, бо ж господарі Молдави й Волощини твердо держалися православія. Тоді нових митрополитів до Молдави й Волощини почали ставити (за порадою господарям Марка Ефеського, борця проти унії) Охридські архієпископи. Відновлення зв'язків з Царгородом наступило на початку XVI віку, коли Волощина, а потім і Молдава, завойовані були турками. Залежність одначе від Царгорода була в тих часах номінальною, обмежувалась благословенням патріярха при вступі на катедри митрополитів, яких обібрало духовенство і бояри, підтверджував вибори господар Молдави, відповідно Волощини, а поставляли власні єпископи. Але ж такий стан не залишився; з часом, особливо ж з початку XVIII стол. після невдалого Прутсько-

го походу рос. царя Петра I, в Молдаві-Волощин посилювся турецький режим з використанням турками на становищах господарів греків-фанаріотів, які і через Церкву почали денаціоналізацію й деморалізацію румунів у вищих верствах; появились грецькі школи, греки на архиєрейських катедрах; розпочалось погречення Православної Церкви.

В часі посилення цього елінізаційного наступу греків-фанаріотів в Молдаві й Волощині Буковина, яку в складі Молдави мала дістати собі Росія (після війни з турками 1768-74 рр.), була уступлена Росією Австрії, яка й заняла її своїм військом р. 1774. Протести молдавського воєводи проти нападу були даремні, бо його зверхник, турецький султан, р. 1775 погодився відступити Австрії цю північно-західню частину Молдави. В часі до прилучення Буковини до Австрії на катедрі єпископській в Радівцях, що їй, як сказано вище, підлягала Церква майже цілої Буковини, перебувало єпископів, імена яких відомі документально, 31. Про діяльність їх не заховалось багато відомостей; з походження були вони переважно румуни (молдавських родів); дбали про добробут буковинської єпархії, засновували монастирі, спроваджували з Львова та Києва церковно-богослужбові книги, або й самі переписували їх. З стародавнього молдавського роду Могили було в Радівцях два єпископи — Феофан (1520-1535) і Юрій (1579-1586); останній був дядьком Київського митрополита Петра Могили і після катедри в Радівцях займав катедру митрополита Молдавського і Сучавського. Треба тут пригадати, що митрополити Сучавські (р. 1630 катедра їх була перенесена до м. Яс, де була нова столиця Молдави) немало допомагали Українській Православній Церкві в біді її під Польщею по заведенні унії, як, напр., Сучавський митрополит Анастасій висвятив на єпископа Львівського р. 1607 Єремію Тиссаровського, що 10 років (по смерті в 1610 р. єпископа Перемиського Михайла) був єдиним православним єпископом на всю Православну Церкву в Польщі.

В часі прилучення Буковини до Австрії значно більша її частина належала в церковному відношенні до єпархії в Радівцях, катедру якої займав єпископ Досифей Херескул, румун (1750-1789); менша частина австр. Буковини входила в склад Сучавської єпархії і підлягала митрополитові в Ясах, який був канонічним зверхником і над єпископом Радовецьким. Австрійський уряд не бажав собі, щоб зверхня церковна влада над його підданими знаходилась за границею, в другій державі, а тому цісар Йосиф II видав 24 квітня 1781 р. „патент”, згідно з яким всі парафії, церкви й монастирі Православної Церкви в Буковині віддав під владу Радовецького єпископа Херескула, а після зносин дипломатичних митрополит Яський зрікся юрисдикції і над єпархією Радовецькою і над частиною Сучавської, що була в межах теперішньої австрійської Буковини. Так єпископ Досифей Херескул став головою всієї Православної Церкви в Буковині під Австрією, титул „єписко-

па Радівців” змінив на титул „єпископа Буковини” і, на підстав царської постанови з дня 12 грудня 1781 р., переніс свою катедру до м. Чернівців. 13 лютого 1782 р. розпочалось урядування єпископа Буковинського та його консисторії в Чернівцях в ново-збудованій для єпископа резиденції. Та зовсім коротко Буковинська Православна Церква з єпископом на чолі була незалежною; вже в наступному 1783 р. з 4 липня цар Йосиф II підпорядкував її Карловицькій митрополії (з 1848 р. — патріярхія), яка знаходилась в Австрії і в складі якої були області з давньою в них слов'янською людністю, а рівно ж з масами переселенців з Сербії, втікачів від ярма турецького (при сербських патріярхах Арсенії Чорноєвичі р. 1691 і Арсенії Іовановичі р. 1738). Мала вона незалежність з 1710 р. з осередком в Карловицях Сремських (Славонія); національно була це Сербська Православна церква в Австрії. Впродовж 90 років Буковинська єпархія знаходилась в юрисдикції Карловиць. В р. 1873 була вона, за стараннями єпископа Гакмана, піднесена до стану митрополії і отримала незалежність, як Буковинсько-Далматинська митрополія в складі єпархії Буковинської і двох невеликих єпархій Далмації.

В такому стані церковної автокефалії знаходилась Буковинська митрополія до кінця Першої світової війни і розпаду Австро-угорської імперії в 1918 р., після чого вона змушена була увійти в склад Румунської Православної Церкви.

2. Буковинські православні монастирі; релігійне та церковно-культурне їх значення. Утворення з монастирських маєтків церковно-релігійного фонду.

В час, як Буковина підпала під владу Австрії, було в ній до 30 православних монастирів і скитів, як: Солка, Воронеж, Молдовниця, Драгомирна, Путна, Сучевця, Гомор, Гореча, Радівці і др. Фундовані вони були в минулих часах молдавськими воеводами, боярами, ієрархами та щедро обдаровувані маєтками; якщо порівняти кількість їх з кількістю парафій на Буковині (за австрійських часів 241), то не можемо не ствердити, що й на цьому кутнику української землі, як скрізь на Україні в тих часах, в церковно-релігійному житті народу монастирі і ченці відігравали велику роль.

Одним з найстарших монастирів на Буковині був монастир Сучавський, з часів воеводи молдавського Олександра Доброго, з кінця XIV в. Тут знаходились найбільші святощі Буковини — мощі св. великомученика Івана Нового Сучавського, який почитається патроном Буковини. Св. Іван Новий був трапезунтський купець, що багато подорожував, як купці в тих часах, по великих містах. Подорожуючи одного разу кораблем, св. Іван диспутував на кораблі про віру християнську, захищаючи її єдине правильність. Коли прибули по Чорному морю до Білгороду приморського (Акерману), управитель того міста, араб-поганин, що був великим воро-

гом християн, наказав схопити св. Івана, по доносу одного з диспутантів на кораблі, і всадив його до в'язниці, де його почали мучити за Христа. Св. Іван був непохитний в своєму ісповіданні православної віри, не вважаючи на тяжкі фізичні муки, коли його били палками з колючками і рвали тіло; врешті прив'язали великого страдника до хвоста дикого коня і пустили по вулицях міста. Мученицька кончина св. Івана Нового була в 1330 р. За життя свого відрізнявся він, як говориться в тропарі на честь святого, „милостинями, частими молитвами і сльозами”. Християни в Білгороді поховали великомученика, а Бог прославив тіло його неглінням і чудами. Через 70 років молдавський воєвода Олександр Добрий переніс мощі св. Івана Нового до Сучави; положено було їх в церкві Мирівців, на передмістю Сучави, а коли ця церква, з невідомих причин, була знищена, то мощі св. Івана Сучавського перенесено було до монастиря в Сучаві і положено в митрополитській церкві св. Юрія Переможця. Р. 1685 польський король Ян Собеський, який багато прикладав старань до того, щоб підсилити унію, а ослабити православіє, забрав з собою мощі православного святого Івана Сучавського, коли повертався до Польщі з війни з турками. Св. мощі ці спочатку зложено було в м. Стрию в Галичині, а через кілька років перевезено до Жовкви, в монастир оо. базиліян. Тут вони перебували аж до року 1783, коли (з 1772-73 р.) почались вже поділи Польщі, і Галичина дісталась Австрії. Тоді, на просьбу міста Сучави і єпископа Херескула, австрійський цісар Йосиф II дозволив вернути мощі св. Івана Сучавського з Жовкви до Сучави. Пам'ять його святкується Церквою 15/2 червня. В цей день щороку відбувався в Сучаві величавий відпуст, на який тисячі вірних зо всієї Буковини прибувало на прощу помолитися і поклонитися св. мощам Івана Нового Сучавського, глибоко почитуваного всією Буковиною.

По де-яких більших монастирях Буковини переписувались вдавнину церковні книги, були школи. Під цим церковно-культурним оглядом найбільше вславився монастир в Путні, заснований в другій половині XV в. В ньому існувала Богословська школа, що багато за своє існування підготувала священиків, були з її вихованців і єпископи, як, напр., єпископ Буковини Ісайя Балашескул. Розв'язана була ця школа при монастирі в Путні австрійським урядом в р. 1818, коли на зміну її була утворена нижча духовна школа в Чернівцях, перетворена потім в Богословський Інститут. Другий більший монастир був заснований в Драгомирні митрополитом Сучавським Анастасієм Крімкою; церква в ньому в ім'я свв. пророків Ілії та Еноха і св. Іоана Богослова побудована була р. 1602 з грубих дубових брусів та обведена муром. В Сучевиці був найбільший жіночий монастир, який заснував біля 1580 р. єпископ Радівців Юрій Могила, а розбудував брат єп. Юрія, Симеон Могила, батько митрополита Петра Могили.

В тих часах, коли Буковина була прилучена до Австрії, в Європі панувала в державному житті народів доба так зв. „освіченого абсолютизму”, представниками якого в другій половині XVIII віку були особливо Фридрих II Пруський, Йосиф II Австрійський і Катерина II в Росії. В житті Церкви цей „освічений абсолютизм” проявився заведенням системи „державної церковности”, при якій Церква підпорядкована була в своєму внутрішньому житті й управлінні у великій мірі світській державній владі, яка робила Церкву знаряддям державної політики. В історії монастирів ця система залишила глибокий слід актами закриття монастирів та секуляризації їх маєтностей, як зрештою й багатьох церковних, не монастирських, маєтностей. Ми вже знаємо, що Катерина II перевела секуляризацію монастирських і церковних маєтків на Московщині р. 1764, а на Україні р. 1786, про які акти секуляризації видний ієрарх Рос. Церкви писав: „Рабунок церковних маєтків і закриття величезної кількості монастирів з роздачею у володіння придворним фаворитам було другим, після скасування патріяршества, етапом поневолення Церкви державою, з рук якої від цього часу Церква повинна була вичікувати підтримки своїм установам — освітнім, адміністративним, місійним” (Митроп. Антоній. Єп. Никон. Жизнеописаніє... Оп. cit., стор. 53 т. I).

Секуляризація церковних маєтностей з закриттям кількох малих монастирів і скитів була переведена в Буковині Йосифом II Австрійським в рр. 1782 і 1785, але з удержавленням цих маєтків. Вони не пішли на роздачу „придворним фаворитам”, як у православної монархині Катерини II в Росії, а з них утворено було **церковно-релігійний фонд**, який мав служити для церковно-релігійних потреб Буковинської Православної Церкви. Цей фонд складався з лісів, орного поля, рибних ставків, купілевих заведень і т. п.; поверхня його рівнялась майже 1/4 поверхні цілої Буковини, обіймала понад 200 тисяч гектарів. Розпорядження цим фондом було в руках власного його заряду в Чернівцях, під наглядом австрійської влади; після ж сполучення Буковини в р. 1787 адміністративно з Галичиною, адміністрування фондом перейшло до Львова. Коли ж Буковина стала в році 1849 окремим воевідством з власним самоврядуванням, то і адміністрація церковно-релігійним фондом Буковини перейшла напостійно до Чернівців. В історії Буковинської православної єпархії, потім митрополії, церковно-релігійний фонд, всі прибутки якого від експльоатації маєтностей його поступали до релігійної каси, відіграв величезну роль. Звідсіля утримувались релігійні установи, як монастирі, катедри, парафії, культурні установи, як кілька середніх шкіл, Богословський Інститут в Чернівцях (1824 р.) з клерикальним Семінаром при ньому (на 25 студентів), Богословський факультет при університеті в Чернівцях (1875), в який факультет було перетворено Богословський Інститут. Коштами церковно-релігійного фонду була побудована імпазантна Митрополича Резиденція в Чернівцях (дозвіл уряду на бу-

дову з дня 1 . XI. 1860 р.), яка складається з трьох монументальних будинків: Головного з митрополичою домовою церквою в ім'я св. Івана Сучавського, митрополичими покоями, бюроми Консисторії, Адміністрації Релігійного фонду, залами для Єпархіяльних зібрань і т. п.; Духовного Семінара з Богословською Трьохсвятительською церквою, з аудиторіями Богословського факультета, Богословською бібліотекою, з інтернатом для студентів — бурсієрів, що утримувались на кошт релігійного фонду (від 40 до 50 душ щороку); Пресвітерії, де знаходилась дяківська школа, єпархіяльний музей та фабрика свічок. На кошти релігійного фонду побудована була Катедральна Церква в Чернівцях (1844-1864 рр.); розбудовувались монастирі, як р. 1865 був розбудований монастир в Путні, в рр. 1830-40 монастир в Драгомирні, біля 1830 р. відновлені після пожару будинки Сучевецького жіночого монастиря, р. 1866 відновлено монастир в Сучаві, закритий було р. 1782

3. Склад вірних Буковинської Православної Церкви. Національне питання в її житті і національна боротьба з ширенням освіти і пробудженням національної свідомості; здобутки буковинських українців в цій боротьбі перед окупацією Буковини румунами в 1918 р.

Православна людність Буковини, з національної точки погляду, ніколи, як видно, не була одноцілою. Відома в історії народів річ, що окупанти якої-будь землі завжди стараються оснувати своє насильство якимсь „правом“ на ту землю, — чи то історичним, чи культурним, чи навіть велінням Божого Провидіння. Румуни в своїх посягненнях на володіння Буковиною теж натягають різні історичні права та підстави, між ними й те, що українці Буковини, давні „русини“, називали себе колись, як і румуни, „волохами“, „волоської віри“, що означало тоді в тих краях „православної віри“. Коли б на цій підставі українців-русинів, автохтонів Буковини від часів там їхніх предків слов'ян уличив, тіверців, зачислити до румунів, то українців лід давньою Польщею треба б уважати за „греків“, бо вони казали про себе і писались „віри грецької“. Проф. С. Смаль-Стоцький писав: „Коли ми говоримо про русинів і про волохів, як про народності, то тим ніяк не хочемо твердити, що у них в часі прилучення Буковини до Австрії були вже розвинені свідомість й почуття народності, а означає це тільки те, що найбільші маси мешканців Буковини уживали в бесіді мови руської або волоської. Релігія тоді становила головну різницю між людьми, а що так русини, як і волохи, були православними, а для православних витворилася тут здавна назва „волохи“, то і русини і волохи не почували релігійної різниці поміж собою, уважали себе за одну громаду, один нарід, бо навіть називали себе одним ім'ям волохів, котре слово мало тоді (а почасти ще й тепер) очевидно релігійне, а зовсім не етнографічне значення“ (Буковинська Русь. 1897, стор. 21).

Австрійські генерали Сплени і Енценберг в своїх справозданнях 1781 р. до Генеральної Команди, після заняття Буковини, стверджують, що на 23 тисячі родин, які замешкують Буковину, лише 6 тисяч родин правдивими були волохами, прочі родини русинські, тобто українські. Тодішній єпископ Буковини Херескул, сам румун, в урядовому акті 1781 р до генерала Енценберга писав: „На Буковині більше як половина людей говорять по-руську і уживають в церквах старо-словянських книжок, що спроваджуються з Києва”. Подібна статистика вірних Буковинської єпархії щодо її національності подається через яких 36 років і пізніше, коли Карловецький митрополит, якому та єпархія підлягала, пише єпископові Буковини Данилу Влаховичу (1789-1822): „Нехай кандидати Вашої дієцезії, які походять з тої частини, де більше половини населення є українці і говорять тільки тою мовою, вчать де-яких предметів в мові словянській”. Пізніший єпископ Буковини Євгеній Гакман (1835-1873) в своїм посланні з року 1865 в боротьбі проти прилучення Буковинської єпархії до румунської митрополії в Семигороді писав: „Дієцезія (Буковина) складається з половини віруючих русинів, а з половини румунів”. На підставі австрійського перепису з років 1900 і 1910 Буковину замешкувало в р. 1900 — 298.798 українців і 229.018 румунів; в р. 1910 — 305.101 українців, а 273.254 румунів. (І. М. Пігуляк. Українська Православна Церква в Румунському ярмі і Буковинці в Канаді. 1927, стор. 25).

Отже про національний склад вірних Православної Буковини можна сказати, що в ньому давно вже існує рівновага поміж українською і румунською народностями, тоді, як священників, за урядовим шематизмом Буковинської митрополії 1937 р., було 135 українців і 225 румунів, — так далеко пішла румунізація Православної Церкви в Буковині після окупації Буковини Румунією, як розпалась Австрія по Першій світовій війні. Коли Буковина від Молдави переходила під владу Австрії, то в ній, за свідомством самих буковинців, не було жадної національної свідомости як серед духовенства, так і серед простого народу тим більше. І це в однаковій мірі відноситься як до русинів, так і до волохів, чи румунів. Щодо освіти, то нижче духовенство „не відрізнялося нічим від звичайних людей, хіба тим, що де-які знали читати, або й писати, а були й такі, що й того не знали... Що ж тоді можна було вимагати від простого народу, що не мав жодного права, а мусів робити панщину дідичам-боярам, платити їм ще й данину, а вони обходилися з ним, як з худобою” (І. Пігуляк. *Op. cit.*, стор. 5). Очеvidно, що серед дідичів-бояр, якими були виключно може румуни-волохи, була освіта, за якою сини їх виїздили до Львова, Києва, або й до Західньої Європи, але ж національної свідомости було замало й посеред тих вищих верств суспільства, коли греки так розпанюшились в Молдаві й Волощині з елінізацією в Православній там Церкві і через Церкву. І тільки з кінця XVIII та на початку XIX в. стає на тверді ноги національне відро-

дження румунів (в Церкві широка національно-румунська діяльність молдавського митрополита Веніямина Костаки).

Очевидно, що національне відродження румунів, провідну роль в якому вела Трансильванія, яка була під Австрією, досягало й румунів на Буковині, тим більше, що з переходом її від Молдави теж під Австрію, країну освіченого абсолютизму, — уряд останньої повідкривав школи в десятих повітах Буковини з румунською викладовою мовою, в Чернівцях і Сучаві головні школи німецькі, а для українців, навіть в чисто українських повітах, зовсім не дано було тоді рідної школи.

Таким чином, після прилучення Буковини до Австрії, відразу утворився для румунів на Буковині сприятливий ґрунт не тільки для їх власного відродження, але й для асиміляторських цілей відносно українців, які, мовляв, ті ж „волохи”, тільки говорять по-українськи. Тому, коли р. 1787 австрійський уряд Буковину прилучив, як окрему округу, до Галичини, то це страшенно не подобалося румунським проводарям, бо ж українська Буковина дістала для себе опертя в українській Галичині, що цілком поважно загрожувало румунізаційним планам на Буковині. І від того часу розпочалась національна боротьба між українцями Буковини, які все більше, за допомогою Галичини, починають національно усвідомлюватись, і буковинськими волохами. Ця боротьба, то слабше, то сильніше, тягнеться через ціле ХІХ стол., з переходом і до ХХ віку. На терені церковному румуни, користаючи з відданості українців Буковини православної вірі предків, — одній з ними „волоській” православної вірі, — мутять простий український народ залякуваннями, що наближенням до Галичини з її українством його хочуть перетягти на унію. В той же час підіймається акція за утворення одної румунської митрополії під Австрією, до якої мала бути прилучена й Буковинська єпархія, що знаходилась в юрисдикції сербського митрополита в Карловіцях. На терені ж парламенту румунські депутати стали домагатись відділення Буковини від Галичини та прилучення її до румунських країв Угорщини. З цими румунізаційними планами й заходами румунів щодо Буковини боролись тепер свідомі буковинські українці успішно. Буковину, правда, було в 1849 р. відділено від Галичини, але не прилучено до румунського Семигороду, як бажали румуни; стала вона окремим воевідством з самоуправою.

На церковному полі національна боротьба свідомих елементів з українського духовенства і врних Буковини значно утруднювалась тим, що вони, впродовж століття, не мали майже по своїй боці церковних ієрархів на Буковинській катедрі, хоч більшість їх і була українського походження; немало було також і посеред духовенства зрумунізованих священників. Найвищим на Буковинській катедрі ієрархом в ХІХ в. був владика Євгеній Гакман, який займав цю катедру 38 років (1835-1873). Походив єпископ Гакман з української селянської родини с. Васловівці, Заставнець-

кого повіту; середню школу та богослов'є покінчив у Черн вцях, а потім студіював у Відні, де був вчителем румунської мови архикнязя Фердинанда. „Ставши єпископом, — пише прот. Іван Ткачук, — влади́ка Гакман ніколи не цурався свого українського роду. Свою матір в селянській одежі ставив на почесне місце, разом з найбільшими достойниками. Проте, будучи вихованим в румунському оточенні, працював більше на користь румунів, як українців. Так, напр., за його стараннями, були засновані та удержувані на кошт релігійного фонду румунська гімназія та реальна школа в Чернівцях. В Богословському Інституті, замість латинської мови, за його стараннями була впроваджена румунська. Для українців єпископ Гакман нічого особливого не зробив, хіба що не переслідував української мови та українських священників. Проте румуни не злюбили його, а саме через те, що він спротивився їхнім планам прилучити Буковинську єпархію до румунської митрополії в Семигороді”. (Церковно-релігійне життя Православної Церкви на Буковині. Нью-Йорк. 1954. Манускрипт, стор. 14-15).

На нашу думку, цього останнього, так важливого факту, про який оповідає далі шановний о. автор, одного досить, щоб признати немалі заслуги єпископа Гакмана на полі національно-церковної боротьби українців з румунським в ній наступом. Очевидно, що за інтенціями влади́ки Гакмана собор духовенства Буковинської єпархії в 1861 р. виніс постанову, наперекір румунським заходам, домагатися самостійности та піднесення до ступеня митрополії Буковинської єпархії. Сам влади́ка Гакман в р. 1864 на Синоді в Карловицях, погоджуючись з думкою про об'єднання в одній, для всіх православних в Австрії, Церкві Православній, — рішучо виступив проти прилучення Буковинської єпархії до румунської митрополії в Семигороді. А коли румунські провідники почали за це чернити єпископа Гакмана в пресі, на вічах, зібраннях, то він відповів на ці напади посланням, в якому розкриває та висвітлює націоналістичні змагання та заміри буковинських румунів, щоб зрумунізувати церкву, а за нею й ту частину Буковини, де замешкують українці (І. Пігуляк. *Op. cit.*, стор. 8). В наслідок цієї боротьби австрійський уряд не пішов по лінії домагань румунів, а урядовим актом з р. 1873 утворив з Буковинської єпархії незалежну митрополію, долучивши до неї невеличку церкву в Далмації. Єпископ Гакман був іменований першим Архиепископом Чернівців і Митрополитом Буковини й Далмації, але не був ще інтронізований, як в березні 1873 р. упокоївся.

Другою заслугою влади́ки Гакмана було те, що в ході боротьби проти прилучення Буковинської єпархії до румунської митрополії „він дає товчок до заложення товариства „Руська Бесіда”, яке то т-во мало б згуртувати довкола себе вже тоді свідомих українців та розпочати боротьбу проти румунів, що старалися досягнути на церковні права українців, чим малося силою українського руху, силою українського елементу приборкати ворохоб-

ню румунів" (І. Пігуляк, стор. 9). Т-во „Руська Бесіда" було засновано в Чернівцях р. 1870, за почином катедрального проповідника о. Василь Продана та диякона Василя Дроня. Мимо того, що в діяльності т-ва „Руська Бесіда" траплялись часи, коли його провідники проймались москвофільством та знаходились під впливом галицьких москвофілів, це Т-во за більш як 40 років свого існування відіграло велику роль в історії українства на Буковині, гуртуючи біля себе найсвідоміші українські сили — учителів, священників, політиків, особливо з 1885 року, коли управа Т-ва перейшла в руки молодшого покоління, яке щиро стало до праці над усвідомленням і просвітою українського простого народу, борючись з румунами за рівноправність обох народностей на Буковині. До Т-ва належали тоді такі впливові люди, як оо. Сидір і Григорій Воробкевичі, Єрофей і Юстин Пігуляки, Юрій Федькович, оо. Василь Ілясевич, Михайло Коморошан, д-р Степан Смальстоцький, Василько, шкільний інспектор Омелян Полович і др.

На церковно-релігійному полі національна боротьба була найдовшою, головню з тої причини, що саме в цю важливу добу відродження на митрополичій кафедрі Буковини сиділи завзяті румунізатори — митрополити Сильвестр Андрієвич-Морар (1880-1895) і Володимир Репта (1902-1925), обидва українського роду, а при них консисторські радники-румуні, що не допускали українців на вищі церковні становища. Треба тут зазначити, що Буковинського митрополита з свого вибору призначав австрійський імператор. В боротьбі за рівноправність в церковному житті українців і румунів, крім „Руської Бесіди", активну брало участь також „Товариство українських православних священників", яке під проводом о. проф. Дениса Єреміїва, а потім о. Феофіла Драчинського, послом Васильком втягнутого до громадської праці, ревню обстоювало права православних українців Буковини. В 1907 р. було організоване ще одно товариство „Православна Академія", першим головою якого був студент Петро Катеринюк, пізніше катехит в Кіцманській гімназії. В „Православній Академії" об'єднались всі українські студенти-богослови для церковно-громадської й культурно-освітньої праці, головним чином посеред української молоді Буковини.

Оглядаючи пройдений шлях національно-церковної боротьби в православній Буковині за час від прилучення Буковини до Австрії в 1775 р. й до розвалу Австро-Угорської держави в наслідок Першої світової війни 1914-18 рр., буковинські українці констатують такі головні здобутки українського національно-церковного руху в боротьбі з націоналізмом в церкві православних румунів:

1. Унезалежнена була Буковина в церковному відношенні і піднесена до стану самостійної православної митрополії, катедру якої (а до того — Буковинської єпископії) могли займати й українці; в Консисторії стали засідати радниками в останніх часах майже на половину й українці. --- 2. Владика й Консисторія урядували в

обох краєвих мовах, українській та румунській, де-коли ще й по-німецьки; листок розпорядків мав рівнорядний текст в обох краєвих мовах; церковний журнал „Канделя” друкувався в обох мовах. — 3. До Духовного Семінара приймали по половині кандидатів українців і румунів (по 25); у Семінарії й Дяківській школі урядували й учили в обох мовах; богослуження відправлялись в мовах румунській і старо-словянській; проповіді були там в обох краєвих мовах. — 4. Богословське українське т-во „Православна Академія” мало належне приміщення в семінарському будинку та могло свobodно розвиватися. — 5. На Богословському факультеті університету в Чернівцях (богословіє на факультеті, крім вихованців Духовного Семінара, студіювало понад 200 приватних студентів) викладали професори румуни для українських слухачів бо-дай по-німецьки, але на вперте домагання українців була утворена катедра Пастирського Богословія, побіч румунської, з українською викладовою мовою (проф. д-р о. Єреміїв); катедра церковно-словянської мови (проф. д-р о. Козак) теж була ведена в укр. мові. — 6. Науку релігії по школах катехити зправила провадили в рідній мові учнів, хоч би навіть в чисто німецьких школах. — 7. Між катедральним духовенством були й українці; на святочних богослуженнях в катедрі були відправи, співи й проповіді на половину, або на перемену в одній і другій мові. В православних церквах Чернівців богослуження відбувалось мішано по-румунськи й по-словянськи. — 8. Всі українські парафії північно-західньої Буковини були обсажені священиками тільки українцями; богослуження відбувалось в мові церковно-словянській. — 9. Протоєреями (протопопи чи благочинні) українських деканатів були тільки українці. — 10. Всі українські священики урядували й вели метрики по-українськи (давніше по-німецьки). (І. Пігуляк. Ор. cit., стор. 12-13).

Всі ці здобутки цілком натурально мали завершитися поділом Буковинської Православної Митрополії на Українську і Румунську, з окремими Консисторіями і своїми ієрархами, на що австрійський уряд врешті погодився під кінець 1917 р., іменуючи тоді ж на єпископа для українців архимандрита Тита Тимінського, а для румунів архимандрита Іполіта Воробкевича. „Врочистою і незабутньою була та хвилина, коли єпископ-номінат Тимінський перебирав службу в Митрополічій резиденції в Чернівцях. Тоді прийшла від українців делегація, на чолі з довголітнім церковним діячем і послом до австрійського парламенту Єрофеем Пігуляком, щоб з тої нагоди скласти побажання своєму Ієрархові. В кожного з присутніх появились сльози радості в очах, коли промовляв Єрофей Пігуляк, а єпископ-номінат Тимінський також був дуже схвильований, коли у відповідь подав програму своєї праці на будуче”. . . „Та недовго тривала ця радість посла Пігуляка й усіх православних українців на Буковині, бо розвал старої Австрії завалив і величаву будову цілого українського народу на Буковині.

Прихід румунів в 1918 р. 11 листопада на Буковину знищив всі наші здобутки на полі церковнім та змів із лиця в протягу чотирьох років Українську Церкву та все, що було українського та старословянського в наших церквах"... (Прот. І. Ткачук, стор. 26а, — І. М. Пігуляк, стор. 11-12). Ці події руйни національно-церковного життя православних українців Буковини румунським наїздником, який забув, що з ним в Церкві виробляли в минулому греки-фанаріоти та пішов їх слідами, пройдуть перед нами вже в п'ятій добі Історії Української Православної Церкви.

4. Раннє християнство на Закарпатській Україні в східнім православнім обряді. Українці Закарпаття під чужою владою. Роля православної віри як об'єднуючого їх з другими українцями національного зв'язку, церковна залежність їх від православного владики в Перемишлі. Князь Федор Коріятович.

Україно-словянське плем'я „білих хорватів" вважається предками українців Закарпаття; замешкувало воно на підгір'ї поміж ріками Тисою і Попрадом, в сусідстві з другими словянським князівствами т. зв. Панонії. Ширення християнства в Панонії розпочалось з місійною діяльністю в другій половині IX віку свв. братів Кирила і Мефодія, що прибули до Моравії й Панонії з Греції, на просьбу велико-моравського князя Ростислава. До того там пробували завести християнство в чужій мові німецькі латинські місіонери. Проповідь християнства свв. братами і богослуження в мові словянській відразу приєднали до Церкви Христової словянські тут племена, між ними і білих хорватів на Закарпатті, які християнську віру в східнім православнім обряді могли приймати від двох сусідів: від словаків і від болгарів. Коли мадари прийшли до Панонії, то білі хорвати були вже християнами і мали своє словянське письмо в церковних книгах.

В часах Володимрової держави, коли збирав Володимир „землі Руські" і ходив походом на „городи Червенські" (в теперішню Галичину), прилучаючи їх до Русі, то, як думають, увійшла тоді до Київської держави й Закарпатська Україна, але після смерті Володимира Великого, як почалися міжусобиці між його синами, і тесть Святополка Окаянного Болеслав Хоробрий польський, занявши городи Червенські в Галичині, відрізав Закарпатську Україну, то угорський король Стефан зайняв її і прилучив до Угорщини на довгі століття. Лише в часах Галицько-Волинської держави, за князів Льва I Даниловича і Юрія I Львовича, Закарпатська Україна, а певніше — частина її, належала до Галицько-Волинської держави, бо в однім документі з 1299 р, надзупан Бережської столиці Григорій називає себе „урядником Льва, князя руського".

„Чи була Закарпатська Україна колись одноцільною політичною областю, — пише проф. М. Грушевський, — не знаємо; але з ранніх часів XII-XIII в. бачимо ці закарпатські землі вже поділе-

ні на столиці, або комітати, великі округи, на котрі поділена ула ціла Угорщина. Цей поділ на столиці роз'єднав ще більше і без того розкидану українську закарпатську територію, бо, подробивши її на часті, зв'язав кожну з них з сусідніми неукраїнськими територіями угорськими, словацькими, румунськими. Майже не зустрічаємо фактів, де ця Закарпатська Україна виступала б разом і одноставно... Одиноким проявом національним і заразом єдиним національним зв'язком була тут віра, як і в сусідній Галичині" (Ілюстр. Історія України. Оп. cit., стор. 437, 438).

Хоч відомостей про церковне життя на Закарпатті з тих давніх століть маємо дуже мало, однак до упадку Галицько-Волинської державності (1340 р.), коли розпочалась боротьба за Галичину Литви з Польщею та Угорщиною, свободі православної віри на українському Закарпатті під Угорщиною не було загрози, бо ж і сама Угорщина почала латинізуватися допіру в XIV столітті, з приходом, стараннями Риму, на престіл Угорщини неаполітанської династії Анжу. Без сумніву, церковно-релігійне життя українського православного Закарпаття в тих часах, як і пізніше, мало тісніші зв'язки з релігійним життям православної Галичини. Не маючи своєї організованої Православної Церкви на чолі з ієрархією, українці Закарпаття довгий час були під зверхністю українського православного владика в Перемишлі, де єпархія була заснована на початку XIII стол. Перемиські єпископи висвячували священників для Закарпаття, а в управлінні церковним життям на місці брали уділ визначні монастирі. Взагалі монастирі на Закарпатті були центрами релігійного життя народу. Посеред них особливо були славні два монастирі: Грушівський монастир св. Михайла в Мармароській столиці і Мукачівський монастир св. Миколая в Бережській столиці. Історію Грушівського монастиря ведуть ще з часів до-татарських, а р. 1391 Царгородський патріарх Антоній надав йому права ставропігії, з тим, що ігумени його мали зверхні права управління, замість відсутніх владик, церквами і духовенством в столицях Мармароській і Угочській. Заснування Мукачівського монастиря зв'язувано було в народі з ім'ям князя Федора Коріятовича (напис 1661 р. на церкві монастиря: „Феодор Коріятович князем бил, за отпущеніє грѣхов монастир зробил"...), але монастир був значно старший. Князь Федор Коріятович не був його першим фундатором, однак історична особа князя дійсно має великі заслуги в історії українського Закарпаття взагалі і його православ'я зокрема.

Литовсько-український князь Федор Коріятович був син Коріята Гедиминовича, брата велик. кн. литовського Ольгерда. Ольгерд, садивши литовських князів на українських землях, Поділля віддав сином Коріята. По смерті старших Коріятовичів, князем на Поділлі був найменший Федор. Коли ж вел. кн. литовський Вітовт почав касувати ці українсько-литовські князівства, прийшла черга й на Поділля. Федор пробував було боронитися за допо-

могою волохів і угрів, але Вітовт напав на Поділля, коли Федора не було, захопив міста і посадив в них своїх намісників (1394). Федор Коріятович удався знову по поміч до Угорського короля, але помочи військової не дістав, натомість, з наказу короля Сигизмунда, було його прийнято з його військовою дружиною на Закарпатську Україну, де дістав він в свою державу князівство Мукачів і Маковицю, яким і володів до смерті. Був він поставлений Бережським наджупаном та не переставав титулуватися і „князем Поділля”. В тім часі, завдяки князю Федору, переселилось, тікаючи від розрухи, з причини польсько-литовської війни, за Карпати до 40 тисяч українців, чим значно була посилена українська людність Закарпаття. Федор Коріятович відновив монастир на Чернецькій горі біля Мукачева, дарував монастиреві села Бобовище та Лавку і дав цьому вогнищу православної віри постійне забезпечення, підтвержене королями; дружина ж його, княгиня Домініка, заснувала жіночий монастир на горі Сороки. В українським народі Закарпаття залишилась світлою пам'ять князя Федора Коріятовича та овіяна була вона побожними легендами; поховано було князя в Мукачівському монастирі, який довго залишався в руках православних.

5. Латинізація Угорщини. Латинізація й мадяризація української шляхти. Наступ латинського духовенства на Православну Церкву на Закарпатті. Поява українського єпископства. Народне християнство українського народу заборолом проти латинищення й винародовлювання українців на Закарпатті.

Ще на початку XIII в. на всій Угорщині був тільки один латинський монастир, а монастирів грецьких було кілька, бо більшість значна людности держалась грецької віри. Але з повільним занепадом Царгороду, Візантії, слабнуть впливи східньо-візантійської культури, а посилюються впливи Риму. Латинізація Угорщини почала швидкими кроками поступати вперед, коли припинилась в Угорщині народня династія Арпадовичів, а прийшла неалопітанська династія Анжу, з приходом якої, поставленої папською партією, Рим перемагає в Угорщині Візантію. Папа висилає своїх легатів на Угорщину, які керують там політикою королів і державних мужів. Угорські королі з того часу, чи то з дому Анжу з Італії, чи Ягайловичів з Польщі і Чехії, чи Габсбургів з Австрії, — стають в церковній політиці зряддям Ватикану. Під рукою тих королів, до Угорщини „впроваджено хмару латинських монахів і віддано їм найкращі землі. Так прийшли на Угорщину Августини, Бенедиктини, Камалдумійці, Капуцини, Кармеліти, Цистерції, Круцігери, Домінікани, Францішкани, Мінорити, Мізерікордіяни, Павліни, Піяристи, Премонстранти, Сервіти, Єзуїти та Тринітарії . . . Всі ці проповідники латинської віри стояли під опікою своїх провінціялів, що залежали впрост від папи. Всі вони були агентами папської політики на Угорщині. Всі ревно поборю-

вали словянську віру східнього обряду серед верств, які мали вплив на державні справи. Вони діставали землі по цілій Угорщині, отже і на Закарпатській Україні, на заснування та удежання своїх монастирів" (Василь Пачовський, Історія Закарпаття. Мюнхен. 1946, стор. 87).

Слідом за королівським двором в його широкій опіці над латинськими монашими орденами і духовенством йдуть вищі верстви в Угорщині, магнати і шляхта, своя, угорська, й напливова німецька, польська. Українська православна шляхта відсувається від своїх попередніх впливів, хоч би вони й не були так великими. В стремлінні затриматись наверху в житті державному та суспільному, де сильну ролю в тих часах відігравала Церква, мусить приймати вона латинську віру та, кидаючи свій народ, приставати до панів — угрів. Хоч не в таких розмірах, як в історії українського народу в Польсько-Литовській державі, де сила була українських княжих і боярських шляхетських родів, що окатоличилися і ополячилися, але, в подібному процесі винародовлювання через віру, на Закарпатті під Угорщиною українські православні шляхтичі, переходячи на католицизм, змінювали колишні словянські імена і прізвища на ближчі до малярських, маляризувались; через кілька поколінь не залишалось вже і сліду їхнього слов'яно-українського походження.

Так помалу українська людність Закарпаття була представлена тільки поневоленім і обтяженим різними тягарями селянством та бідним сільським духовенством при кількох родах дрібної шляхти. Українська людність опинилась в ролі підданих кріпаків, навіть сільське духовенство було з кріпаків же; „сільський піп, — як каже проф. М. Грушевський, — мусів відбувати панщину, його відривали від вітваря для якої-небудь роботи і задавали хлосту, як кожному іншому кріпакові". Латинське духовенство почувало себе певним в таких обставинах і в свому наступі на „хлопську" віру могло насильно відібрати проти закону маєтки церковні, дібра та десятини українським ченцям і священикам. Православні монастирі і священики шукали проти насильств правди в королів, але ті скарги їх до королів або зовсім не доходили, або рішення по жалобах були не на користь жалобщиків. Картина подібна до вікової боротьби православних за свої права в Польщі. Угорські католицькі королі були оточені прихильниками віри латинської, які дбали за інтереси грабіжників — латинських оо. духовних. Єдиним, може, винятком був справедливий король Угорщини Матвій Корвін (1458-1490), що, напр., грамотою з р. 1488 наказував латинському Лелеському духовенству повернути монастиреві Мукачівському загарбані тим духовенством у монастиря села Бобовище і Лавку, фундовані Мукачівській святині князем Федором Коріятовичем.

При кінці XV віку з'являється на Закарпатті українське єпископство. Поява його входила, як би то не здавалось дивним, в по-

літику латинського духовенства й уряду супроти Української Православної Церкви. Справа полягала в тім, щоб, по-перше, ізолювати православне Закарпаття від впливів української православної Галичини, чи принаймні ослабити ці впливи і церковні зв'язки, що тримались особливо через духовну залежність, як про це була мова вище, українського духовенства і вірних Закарпаття від українського православного владики в Перемишлі. По-друге ж, при утворенні українського єпископства на Закарпатті було в плані латинників і угорського уряду поставити цього єпископа в залежність від латинського єпископату (ставив же Львівський арцибіскуп українських намісників для православних українців Львівської єпархії, позбавленої свого єпископа!), а тим самим підготовляти православних Закарпаття до латинізації шляхом повільних змін, в яких простий народ не міг розібратися. Отже р. 1491, за короля Володислава II Ягайловича, було встановлене в Мукачеві для Закарпатської України єпископство, відразу залежне від місцевих латинських впливів. Головна сила зубожілої від грабунків латинських Православної Церкви на Закарпатті була, одначе, в українській простій людності з її глибоким релігійним консерватизмом; українське селянство міцно трималося своєї народньої віри, народнього християнства від дідів-прадідів з його святами, пов'язаними з тими святами обрядами, звичаями в родинному й громадському побуті. Побожна творчість народу в церковно-релігійних співах, легендах, в церковному мистецтві, в славній архітектурі дерев'яних церковок, пам'яток яких немало залишилось на далекому від центрів українства Закарпатті, — все це єдноло українців Угорщини, давніх тубільців тої землі і переселенців за Карпати з інших українських земель в часах історичної там розрухи, єдноло з їхніми братами в одній культурі народнього українського християнства від Попрада до Дніпра з Києвом і за Дніпром на землях Лівобережної України, єдноло і зберігало від залливу латинської культури.

6. Закарпаття і Берестейська унія 1596 р. Приняття на Закарпатті унії в половині XVII в. і причини переходу на унію; дальші спротиви і повстання народу проти унії. Мадьяризація церкви. Православ'є зняряддям рос. політики на Закарпатті на початку XX віку.

Вістки про підготовчу акцію для переведення церковної унії на українських землях під Польщею і протиакція цим замірам з боку православних доходили, без сумніву, до Закарпаття. Доходили листи до українського народу оборонця православія князя Константина Константиновича Острозького, бо ж як прийшло до Берестейського собору в жовтні 1596 р., то до князя Острозького прибув від православного єпископа Мукачівського Амфілохія, як представник Закарпатської України, о. Матвій, архимандрит з Афонського монастиря, що й був на Берестейському православному соборі, заступаючи на ньому православних українців Угор-

щини. Цей же єпископ Мукачівський Амфілохій, через 10 рок в по соборі Берестейському, знайшов собі притулок у князя Острозького в Степанському монастирі, фундації Острозьких на Волині, коли р. 1606 мусів залишити Мукачів, який припав Габсбургам, ревним католикам, після війни їх з семигородським князем Бочкаєм, кальвіністом. Єпископ Амфілохій Мукачівський допомагав православним в маєтностях князя Острозького, висвячуючи до тамошніх церков священників, коли після Берестя залишилось у православних тільки два єпископи — у Львові й Перемишлі.

Українське Закарпаття, як і ціла Галичина, ще довго після проголошення на латино-уніятському соборі 1596 р. в Бересті унії, залишається православним, не зважаючи на підтримку унії латинськими монахами і магнатами-католиками. Перша, відома в історії, спроба заведення на Закарпатті унії відноситься до р. 1614, в маєтках місцевого магната Гомоная, фанатичного католика, який мав у своїх володіннях на Закарпатській Україні до 70 православних парафій. Гомонай в р. 1614 закликав до себе уніятського єпископа в Перемишлі Афанасія Крупецького, призначеного на Перемиську катедру польським королем Сигизмундом III після смерти православного Перемиського владика Михайла Копистенського. Афанасій Крупецький, прибувши, скликав, супроти волі православного єпископа на Закарпатті Сергія, собор священників з маєтностей Гомоная. Зібрані, під натиском свого пана-магната, згодилися на унію, але, почувши про це, збунтувалися українські селяни, кинулися з вилами та киями на новоуніятів — попів і монахів, понабили їх і самого Крупецького поранили. Цей же невдалий місіонер, і по 22 роках сидіння його на Перемиській катедрі, успіхи мав такі, що цю катедру поляки в р. 1632 змушені були повернути православним, а сам він вернувся до Перемишля без слави мученика.

Одначе й після цієї першої невдачі з унією на Закарпатті заходи коло пропаганди її тут продовжуються далі. Розуміється, що як було то з ширенням унії посеред українців під Польщею, так і тут, на Закарпатті під Угорщиною, не мотиви ідейного порядку мають значення в проповіді чи пропаганді унії, не те, що, мовляв, унія, католицтво, перевищує православіє, як віронаука — є єдино спасенна віра від Христа і апостолів, — ні, відіграють тут роллю мотиви іншого, дочасного характеру (головно для духовенства), які й спричинюються врешті до прийаття на Закарпатті унії, далеко не без перешкод і боротьби, далеко не однодушно, далеко не без насильств і обману.

В пропаганді унії католицьке духовенство і католицькі магнати використовували найперше тяжке матеріальне й правне положення на Закарпатті українського православного духовенства, що було однакове з положенням кріпака-селянина. Духовенству обіцявано, що воно з унією дістане права католицьких духовних, звільниться від кріпацьких робіт, тягарів і побоїв, буде матеріаль-

но забезпечене й діставатиме десятину. Церквам уде нарізана земля, будуть вільні від податків, дістануть опіку від католицької ієрархії, магнатів та цісаря. Опріч цієї великої спокуси для тяжко поневоленого духовенства і для православних владик в їх трудних матеріяльних на Закарпатті обставинах, велику ролю в нахилах до унії священства відіграло також те, що священство опинилось тут від часів реформації між двох огнів, між католицтвом і протестантством в їх боротьбі поміж собою. Протестанти не були союзниками православних в боротьбі за свободу віри, як то було в Польщі з її католицькою державною владою, а як самі мали де політичну владу в Угорщині, то переслідували православних, кальвінська мадярська шляхта змушувала українців до переходу на протестантство.

Протестантський семигородський князь Юрій Раковцій I, до влади якого дістались в східній Угорщині дібра на Закарпатті, ув'язнив православного єпископа Тарасовича (1634-1648). Цей єпископ, висвячений в єпископи румунським митрополитом в Ясах, бачучи великі знущання мадярських панів над українськими священниками, рішився на унію, в надії поліпшити через унію стан православного духовенства, і розпочав переговори в цій справі з Ягерським католицьким єпископом. Коли про ці переговори довідався Раковцій, то послав свого сотника зо збройною ватагою до Мукачева; сотник увірвався 13 грудня 1646 р. до церкви в час богослуження, арештував єпископа Василя Тарасовича, в ризах попровадив його через ціле місто до в'язниці, де Раковцій і тримав єпископа аж до інтервенції в цій справі католицького цісаря Фердинанда III. Випустили Тарасовича під умовою, що не буде мати зносин з галицьким духовенством, але потім Раковцій знову ув'язнив його, призначивши на його місце єпископом Софронія Юську. Звільнений з тюрми, Тарасович зрікся єпископства, був виданий з Мукачева і проживав потім на цісарській пенсії. Таке „поступовання кальвінського князя прихилило ціле православне священство до унії, щоби в той спосіб православну церкву визволити з вавилонської неволі” (В. П а ч о в с ь к и й. О р. cit., стор. 108).

Одначе духовенство, знаючи настрої в народі проти унії, потайки переводило унійну акцію. Після переговорів з Ягерським католицьким єпископом, з'їхалося в р. 1648 до Ужгороду 63 священники, де в замку католицького магната Другета відбули собор в присутності Ягерського єпископа Якушича; згодилися на соборі прийняти унію з Римом під такими умовами: 1) українська церква захоче свій східньо-словянський обряд богослужень; 2) єпископи вибіраються священниками, а не призначаються урядом; вибраний на єпископа дістає підтвердження від римського папи; 3) українська церква в унії користає зо всіх вигід і привілеїв в державі, які має церква католицька. На тім же соборі 1648 р. було вибрано єпископом василіянина Петра Парфенія (1648-1670), який для рукоположення в єпископи був відправлений до православ-

них єпископів румунських в Семигороді, аби приховати, очевидно, перехід на унію. Тільки р. 1652 другий собор в Ужгороді надіслав петицію до кардинала з проською про затвердження Парфенія та з поясненням його свячень православними єпископами. В Римі радо прийняли перехід угорських українців на унію; р. 1659 єпископ Парфеній дістав підтвердження на єпископство від римського папи й католицького цісаря.

Та ще не наступив після цього кінець православ'ю на українському Закарпатті. Були й духовні, що противились унії та хотіли разом з народом держати стару віру безо всяких змін; з другого боку — вся друга половина XVII в. пройшла в східній Угорщині в політичній боротьбі, зо всякого роду замішаннями, повстаннями, де релігійний момент разом з соціальними моментами відіграв важливу роль, так само, як на українських землях під Польщею, починаючи від повстання Богдана Хмельницького. Партія, противна Австрії, тримаючись протестантських визнань, перешкождала католикам в справах унії на Закарпатті. Так, семигородський князь Юрій Раковцій II (1648-1657), що ходив походом на Польщу на початку 1657 р., затвердив, на основі згоди його з Хмельницьким, для Православної Церкви на Закарпатті Мукачівським єпископом, супроти єпископа-уніята Парфенія, Йоанікія Зейкана, висвяченого в Молдаві. І так повелося, що на Закарпатті було далі двох єпископів — православний і уніятський, а духовенство вагалось то в той, то в другий бік. Тільки у 80-их рр. XVII стол., як Австрія стала міцніше в східній Угорщині, унія почала певніше поширюватися в західній частині Закарпатської України, в столицях Бережській, Ужській і далі на захід. „Поширювалась, одначе, — як каже проф. М. Грушевський, — не стільки добрим способом, скільки насильствами, воєнною силою та ріжними тяжкими карами на тих, що верталися на православ'я... Кінець кінцем в XVIII в. унія стала вже тут певно, і західня частина була в руках уніятських мукачівських владик, але в Мараморощі, по сусідству з православною Молдавою, держалися ще православні владики до року 1735, і тутешні священники й пізніше брали собі посвячення у владиків православних, молдавських і сербських” (Ілюстр. історія України, стор. 441-442).

Р. 1760 мав місце останній бунт на Закарпатті проти унії. Дуже було вимовним, що в часі цього руху виявилось, як багато селянської людности навіть не знали, що вони давно уніяти. Люди говорили, що вони й не відали, що їх держать в унії, тепер же, довідавшись, що це лиха віра, рішили вернутися до старої правдивої віри. „Ім'я унії. — доносив урядові мармароський намісник, — народові ненависне, гірше змії, думають, що під нею криється бо зна що, і хоч несвідомо, за своїм владикою, вірують в те, що уніяти назву у н і я т и відкидають з огидою”. Цей рух був викликаний страшним незадоволенням і священства і вірних, які попали в залежність від латинського духовенства з тою унією, а вона

не принесла їм нічого з обіцяних полегшень в тяжкому матеріальному положенні і в пониженні людської гідності. Ширились чутки, що як будуть однодушні, то прийде звільнення від десятин і податків, разом з старою вірою поверне і народня воля, що сам уряд ніби за давню віру стоїть. Під впливом цих поголосок, люди виправляли кандидатів на священство святитися до православних владик, села залишали попів під умовою, що вони дістануть підтвердження від карловицької православної ієрархії.

Цей рух дуже занепокоїв австрійський уряд, який починає дослідження причин такої неохоти до унії. Марія Тереза і Йосиф II (1780-1790) поважно взялися до піднесення стану уніятської Церкви на Закарпатті (рівно ж в Галичині), яка їхня діяльність знайшла свою оцінку під пером німецького історика в словах: „Добродійна влада Марії Терези та Йосифа II записана золотими буквами в історії українського народу, але ще знаменнішою була діяльність обох австрійських володарів для існування й розвитку української уніятської церкви” (Ед. В і н т е р. О р. с і т., стор. 127-128). Не є нашим завданням писати про те, що за ХІХ століття розвиток української уніятської церкви на Закарпатській Україні дав для зросту національної свідомості і культури українців на Закарпатті. Наведемо тільки, що через сто років після доби освіченого абсолютизму Марії Терези і Йосифа II в Австрії, на початку ХХ віку, писав молодий Степан Баран, довголітній потім політичний і громадський діяч, посол до сейму у відновленій по І-ій світовій війні Польщі, сам греко-католик —

„Чорним і безвиглядним є положення українців, замешкуючих північно-східню частину Угорщини. Відділені від лня народного організму горами Карпатами, не входили вони ніколи в склад Української держави, тому і не витворили жадної національної традиції і в політиці ділили судьбу мадярської народности. І тепер, лишений всякої опіки зо стороны української інтелігенції (духовенства), якої властиво і нема, бо вся змадяризувалася і відчувилася від свого народа, сильно виставлений на вплив мадяризації, через школи, церкву і уряди, народ блукає в темноті і жиє в страшній нужді, до краплі висисаний жидівськими визискувачами; не диво, що зарібкова еміграція до Північної Америки, головнo до Пенсильванії, прибрала там такі великі розміри”... (С. Б а р а н. Многострадальний народ. Огляд історії українського народу. 1906. Скрентон, ПА., стор. 44-45).

Та політична акція, яка на користь Росії переводилась посеред українців в Австро-Угорщині („русофільство” чи „москвофільство”) особливо інтенсивно в часі перед першою світовою війною, обіймала й Закарпатську Україну. В цій акції, як відомо, головним знарядям було Православ'є. Єпископ Нікон пише: „Вважаючи Галичину, Карпатську Русь і Буковину нерозривною частиною Руського народу, насильством і несправедливо від нього відіраного й обдуреного унією, владика Антоній (Храповицький)

скерував свою духовну опіку на цю область, хоч вони й знаходились в межах іншої держави. Рух на користь Православ'я, що ніколи не згасав в цих областях впродовж тисячелітнього відділення їх від Росії, особливо яскраво розгорівся на початку ХХ віку. Мадярський уряд і уніятське духовенство старалися всіма силами подавити православний рух, що охопив найбільше південно-східню частину Карпатської Русі. Рух загрожував стати стихійним і поширитися по всьому краю. Угорський уряд, що раніше був більш-менш терпимий до Православ'я, став не допускати організації православного життя" („Жизнеописание"... Op. cit., т. II, стор. 326-327). Цілком сприятливе для цього руху тло було, як можна бачити з наведених вище слів С. Барана, в безвиглядному положенні народу, покинутого своєю змідяризованою інтелігенцією і теж присудженому на цілковиту мадяризацію. „Цар прожене панів і жидів, передасть вам землі, як приймете православ'я", — таку відповідь ширили посеред темних мас Закарпаття на їх запити, чи прийде довгожданна правда для народу. (В. П а ч о в с ь к и й, стор. 179). А наслідком був голосний політичний процес у Мармарош Сигеті в січні 1914 р., в якому багато постраждало українського народу... Правда, єп. Нікон пише, що митрополит Антоній (тоді архієпископ Волинський), який дістав навіть звання екзарха царгородського патріярха для Галичини і Карпатської Русі, ніби „цікавився цим рухом (православним в тих краях) не з точки погляду політичної", а „виключно з точки погляду релігійної і церковно-народної", оправдував відгук Росії на стремління до неї тих країв „необхідністю дати їм можливість ісповідувати правдиву віру"... (Ibidem, стор. 327). Але при чім же тоді „тисячолітня руськість" тих країв? Чому не йти з єдиною правдивою вірою й до німців, мадярів, поляків і т. д.? Митрополит Євлогій, якого призначено було керувати церковними справами в окупованій Галичині в 1914 р., не криється в цій політичній акції „апостольством" єдино правдивої віри.

„Чому, — запитує він, — вибір Государя зостановився на мені? Це можна пояснити тільки так: Галиційською справою я займався давно, також, як і архієпископ Антоній, який, будучи архієпископом Рос. Церкви, був одночасно і екзархом Вселенського Патріярха в ділах Галичини. Галиційське питання я вивчив ще в часі перебування на Холмщині. Ми з архієпископом Антонієм вели невелику пропаганду. Владика Антоній в свою Житомирську пастирську школу охоче приймав галичан, підготовляючи таким чином православних місіонерів для Галичини. Коли я був членом Думи, в Петербурзі виникло «Русько-Галиційське Т-во», головою якого був галичанин Вергун; там ми обговорювали питання про національне й релігійне об'єднання галичан з руським народом. Русофільський рух в Галичині і в Карпатській (Угорській) Русі має свою історію. Він розвинувся як противага українському, створеному гр. Голуховським в Австрії, який рух поставив ціллю ві-

дірвати Малоросію від Росії; ним же видумано і саму назву „Україна” та штучно вироблено окрему „галицьку” мову, яка уявляє з себе мішанину слів малоруських з польськими, тобто викривлення справжньої малоросійської говірки”. . . (Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогія. YMCA-PRESS. Париж, стор. 254).

Путь російської політики, за якою змушувана була Православна Церква та її ієрархія йти на службі державі від Петра I, була пройдена до самого кінця Російської імперії.



Гетьман Іван Мазепа.
Портрет з XVIII ст.



Церкви фундації гетьмана Івана Мазепи, на гравюрі І. Мигури 1717
ська церква на Печерську, Троїшка і Головна Церква Лаври, Бог
ква на Подолі в Києві, лаврська церква Всіх Святих і, правдо
Вознесення в Переяславі.



Св. Димитрій (Туптало),
Митрополит Ростовський. * 1651 — † 1709.



Князь
Гедеон Святополк-Четвертинський.
Київський митрополит. † 1690.



Архимандрит
Мельхиседек Значко-Яворський.
* 1716(?) — † 1809.



Митрополит Рафаїл Заборовський.
* 1677 — † 1747.



Єпископ Юрій (Георгій) Кониський.
* 1718 -- † 1795.



Піосиф Нелюбович-Тукальський,
Митрополит Київський, Галицький і всієї
Малої Росії, 1663-1675, † 1675.



Архимандрит Інокентій Пізель. † 1683.



Іоанікій Галитовський. † 1688.
Ректор Братської Колегії 1657 — 1669.
Портрет XVII ст.



Гетьман Петро Дорошенко.
1665 — 1676.



Архиепископ
Феофан Прокопович.
* 1677 — † 1736.



Катедральний собор у Полтаві, побудований в XVII ст. полк. Іскрою. Зруйнований в 1934 р.



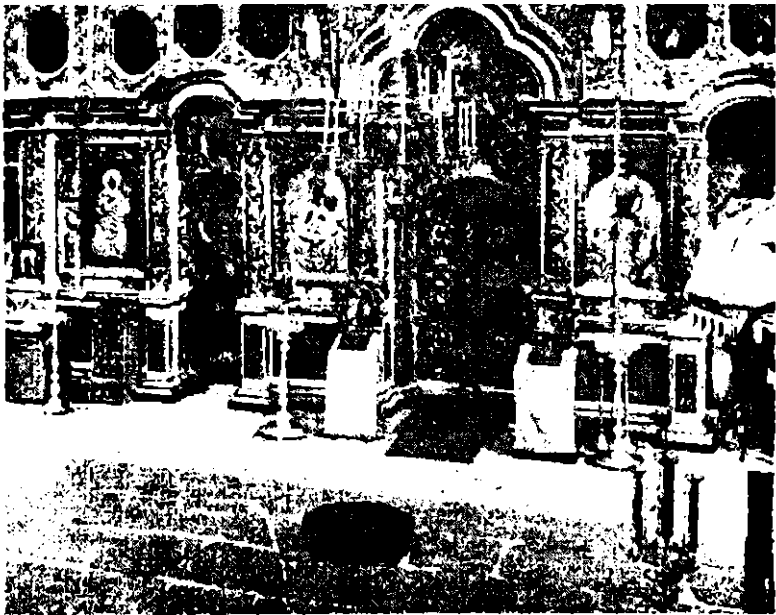
Св. Ноасаф, єпископ Білгородський.



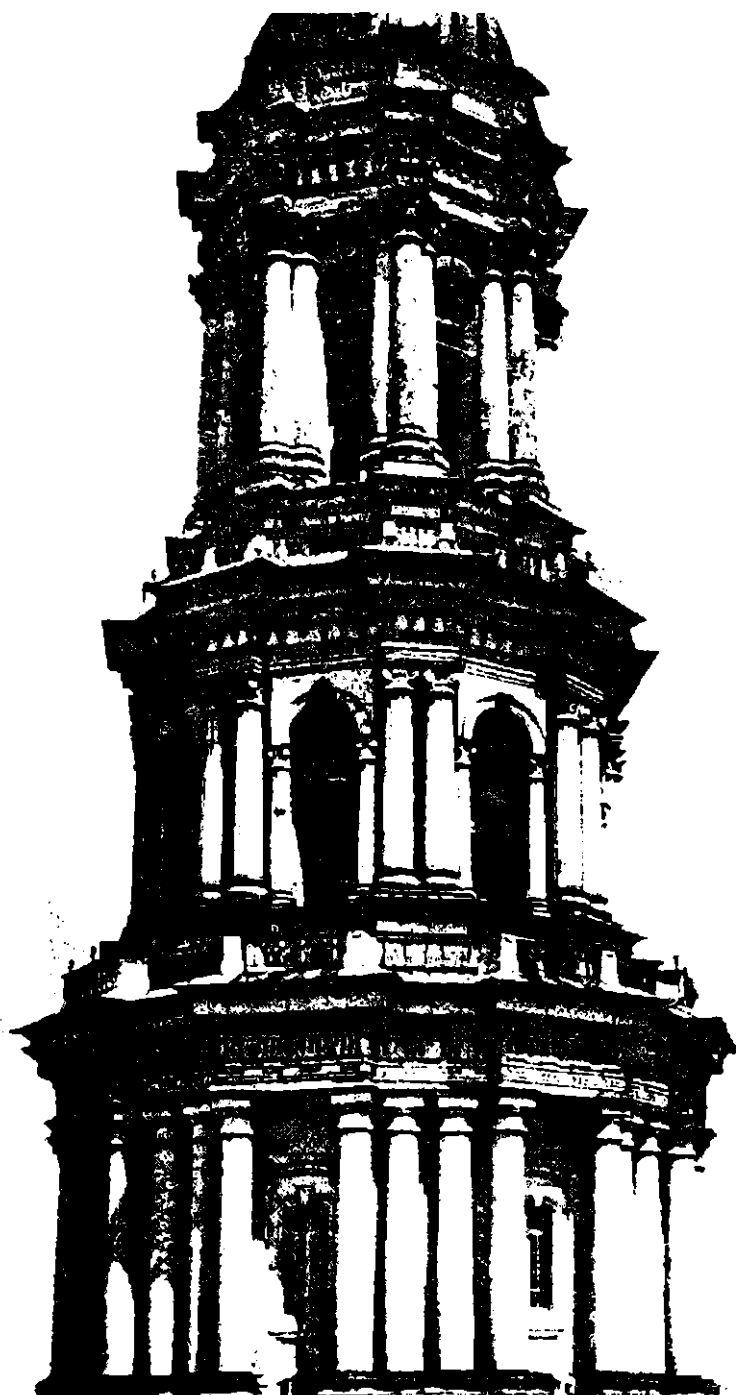
Київ. Дзвіниця катедри Св. Софії. XVIII ст.



Видубецький монастир н. Києва. Церква Св. Юрія.
1696 — 1700 рр.



Київ. Видубецький монастир. Іконостас церкви Св. Юрія. XVIII ст.



Три горішні поверхи давньої Св.-Успенської Печерської Лаври в Києві.



Київ. Церква Св. Ап. Андрія. 1747 — 1753.



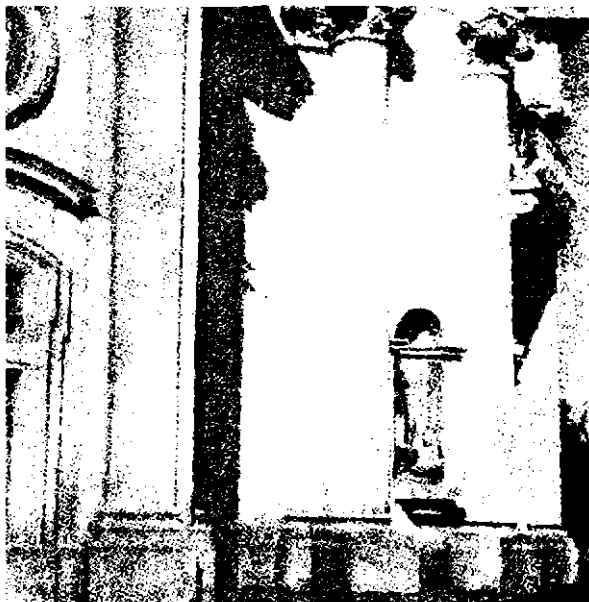
Каплиця Трьох Святителів, 1578 р.



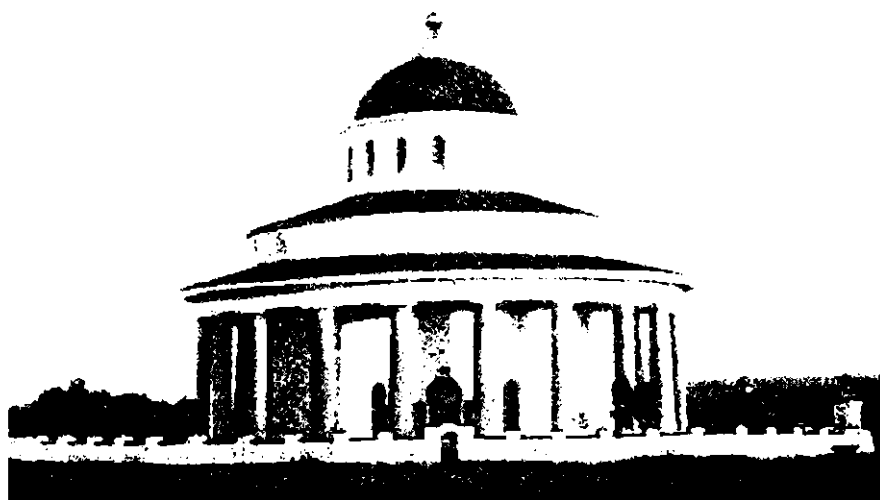
Львів. Катедра Св. Юра. 1744 — 1770.



Трапезна церква Почаївської Лаври, XVIII ст.



**Фрагмент Успенського собору Почаївської Лаври.
Друга половина XVIII ст.**



Преображенський собор у Вовчанську, Харківщина.
1810 — 1816.



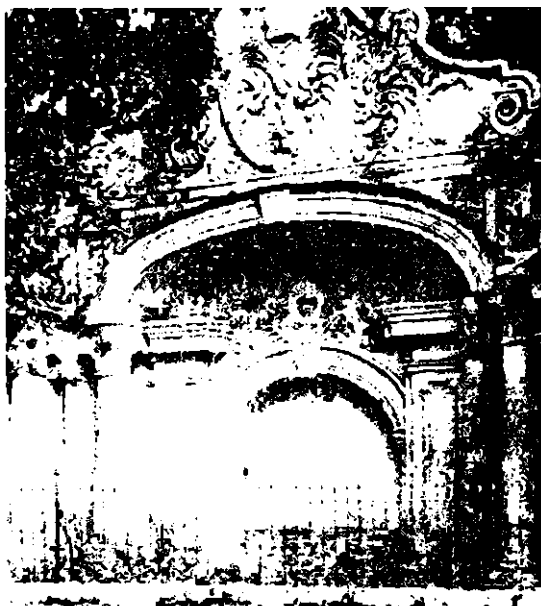
Собор і дзвіниця в Козельці, Чернігівщина.
1752 — 1764.



Церква Св. Покрови в Сорочинцях на Полтавщині.
1732 р.



**Фрагмент церкви Св. Покрови в Сорочинцях,
на Полтавщині. 1732 р.**



Собор Св. Софії в Києві. Брама митрополита
Рафаїла Заборовського.



Прохідна брама давнищі при Соборі Св. Софії
в Києві.



Фрагмент дзвіниці катедри Св. Софії, XVIII ст.



Київ. Фрагмент дзвіниці катедрі Св. Софії.
XVIII-XIX ст.



Лавра в Києві. Церква Св. Тройці. Прикраса



Св.-Миколаївський собор: головні двері.



Богоявленський собор Братського монастиря в Києві (1690 — 1693), ліплені прикраси з XVIII ст. Ця церква зруйнована комуністами в 1932-34 рр.



**Київ. Кирилівська церква з XII ст. Фрагмент фронтона,
виконаного в XVIII ст.**



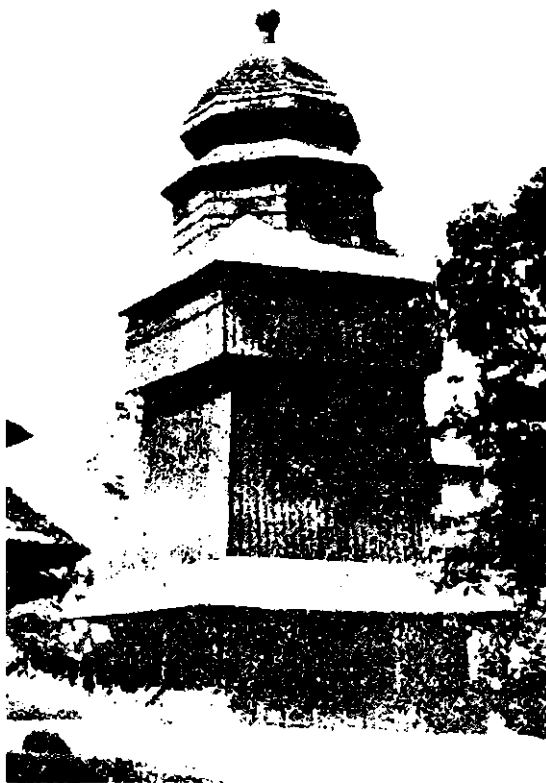
Киево-Печерська Лавра: Успенський



Києво-Печерська Лавра: Успенський собор, вікно.



Церква в Ворохті, Зах. Україна. XVIII ст.



Дрогобич. Дзвіниця церкви Св. Юра. XVII ст.



Церква в с. Канора, Закарпаття. XVIII ст.



Христос (бана з середини) — мал. Золотова.



Христос-виноградар
мал. — Золотова.



Св. Феодосій Чернігівський і св.
Іоасаф Білгородський — мал.
Золотова.

Стінопись церкви в с. Білоусівці, Гайсинського повіту на Поділлі, найбільш відомі пам'ятка українського церковного мистецтва XX ст.



Св. Єв. Марко — мал. Крунтала.



Святителі — мал. Золотова.



Св. Роман — мал. Чижського.

Стінопис церкви в с. Білоусівці, Гаїшеського повіту на Поділлі, найбільш відомі пам'ятка українського церковного мистецтва XX ст.

КИЇВСЬКІ МИТРОПОЛИТИ

від 1685 р. до кінця XVIII віку.

Гедеон Святополк-Четвертинський 1685-1690, „Київський, Галицький і всієї Росії“.

Варлаам Ясинський 1690-1707.

Йосиф Кроковський 1708-1718.

Київська митрополія вдовствує 1718-1722.

Варлаам Вонатович 1722-1730 (архiepископ Київський і Галицький).

Рафаїл Заборовський 1731-1747 (архiepископ, а з 1743р. митрополит Київський і Галицький).

Тимофій Щербацький 1748-1757.

Арсеній Могиляньський 1757-1770.

Гавриїл Кремянецький 1770-1783.

Самуїл Миславський 1783-1796.

Єрофей Малицький 1796-1799.

Гавриїл Банулеско-Бодоні 1799-1803.

За винятком останнього митр. Гавриїла, який був румуном, всі Київські митрополити XVIII в. були українці. В XIX в. йде ряд митрополитів на Київській кафедрі великоросів.

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ІЄРАРХІЯ

після підпорядкування Київської митрополії Москві.

У незалежненні епархій від Київської митрополії.

ПЕРЕМИСЬКА:

Інокентій Винницький (тайний уніят від 1676 р.) оголошує себе з епархією в унії 23. VI. 1691 р.

ЛЬВІВСЬКА:

Йосиф Шумлянський (тайний уніят від 1676 р.) оголошує себе з епархією в унії в 1700 р.

ЛУЦЬКО-ОСТРІЗЬКА:

Гедеон Святополк-Четвертинський 1663-1684 (утік до Києва).

Афанасій Шумлянський (тайний уніят) 1688-1694.

(Дмитро) Діонісій Жабокрицький (нареч. 7 років) 1702-1708, уніят з примусу.

Кирило Шумлянський 1708-1712 (утік до Києва).

1712 р. православна епархія замкнена.

МОГИЛЕВСЬКА або БІЛОРУСЬКА:

Серапіон Польховський 1694-1704 (не чинний).

Сильвестер Святополк-Четвертинський 1705-1728.

Арсеній Берло 1730-1732.

Йосиф Волчанський 1738-1742.

Єремія Волчанський 1744-1754.

Юрій Кониський 1755-1795.

По Першому поділі Польщі (5. IX. 1722) Білорусь під Москвою, лише

незначна частина епархії залишається під Польшею.

В роках 1772-1785 православні в Польщі не мають ні одного єпископа.

ЧЕРНІГІВСЬКА:

На Московському соборі 1667 р. оголошується Московією епархія Чернігівська архієпископією, а 10. IV. 1688 р. підпорядкована безпосередньо патріярхові.

Лазар Баранович 1657-1692.

Феодосій Углицький, св., 1692-1696.

Іоан Максимович, св., 1697-1712.

КИЇВСЬКА (митрополіча):

1. **Борисполь-Слуцьке вікаріятство** з 1785 р.

Віктор Садковський 1785 р. поставлений, 1787 р. приніс присягу на вірність польськ. королеві, 1787-88 одбув візитацію епархії, 1789 арештований і ув'язнений разом зо своїм оточенням.

2. **Чигиринське вікаріятство** з 1799 р.

Феофан Шіянов-Чернявський

1800-1807.

ПЕРЕЯСЛАВСЬКА:

епархія, як вікаріятство Київської митрополії, відновлена 1700 р.
Захарій Корнилович 1700-1715.

Кирило Шумлянський 1715-1726.
Іоаким Струков 1727-1730 (росіянин).
Варлаам Леницький 1730-1731.

Відтоді переіменована в **Переяслав-Бориспольське** і підпорядкована безпосередньо Синодові.

Арсеній Берло 1733-1744.
Нікодим Скрибницький 1745-1751.
Іван Козлович 1753-1757.
Гервасій Линцевський 1757-1768.

Іов Базилевич 1770-1776.

Іларіон Кондратовський 1776-1785.

1785 р. скасована як єпархія; далі існує як вікаріатство Київської митрополії.

Віктор Садковський 1785-1793.

Димитрій Устинович 1793-1795.

Амфілохій Леонтович 1795-1799.

Переіменована на **Переяславсько-Малоросійська**.

Сильвестер Лебединський 1799-1803.

Переіменована на **Полтавська**.

Сильвестер Лебединський 1803-1807.

БІЛГОРОДСЬКА

(Слобідської України) від початку свого 1667 р. в юрисдикції Московської патріархії.

Петро Смеліч 1667-1671 (серб).

КАТЕРИНОСЛАВСЬКА

відкрита 1775 р. у Полтаві, під назвою **Слов'яно-Херсонська**.

Євгеній Булгарин 1775-1779 (грек).

Нікіфор Феотоки 1779-1786 (грек).

Амаросій Серебреніков 1786-1793.

Гаврил Банулеско-Бодоні 1793-1799 (румун).

Афанасій Іванов 1799-1805.

Титул єпископів кількакратно міняється.

МІНСЬКО-ІЗЯСЛАВСЬКО-БРАЦЛАВСЬКА

єпархія утворюється 1793 р., зараз по Другому поділі Польщі. Вона року наступного поділена на три окремі єпархії, що далі існують під назвами:

1. ПОДІЛЬСЬКА

(на початку: Брацлавско-Подільська) з 1795 р.

Іоаннікій Нікіфорович (Полонський) 1795-1819.

2. ВОЛИНСЬКА

(на початку як вікаріатство Житомирське) з 1799 р.

Варлаам Шишацький 1799-1805.

3. МІНСЬКА (на Білорусі).

ХАРКІВСЬКА

відкрита 1799 р. з іменуванням єпископів **Слобідсько-Українські й Харківські**.

Христорф Суліма 1799-1813.

ХЕРСОНСЬКА

(в Одесі катедра) відкрита 1837 р.

ТАВРІЙСЬКА

(Крим, в Сімферополі катедра) відкрита 1859 р.

ХОЛМСЬКА

(як Люблінське вікаріатство Варшавської єпархії з 1875, самостійна з 1903 р.).



ГОЛОВНІШІ ХРОНОЛОГІЧНІ ДАТИ З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

в кінці XVII, XVIII і XIX вв. в складі Російської Церкви.

На землях під Московщиною:

Правительська Софія,
1632—1639

1684. Моск. патріарх призначає архимандрита Печерської Лаври, хоч Київ не є його область.

1687. Патріарх оголошує Києво-Межигірський („Запорізький“) монастир ставропігією патріарха.

1688. Москва увільнює Чернігівську єпархію з управління Київського митрополита, підпорядковуючи її, на просьбу архиеп. Лазаря Барановича, безпосередньо Московському патріархові.

1688. Надання Московським патріархом ставропігії Києво-Печерській Лаврі.

Цар Петро I, 1682—1725

1694. Патр. Адріан підтверджує підпорядкованість Білоруської єпархії Київській митрополії.

1699-1701. Єзуїти в Москві мають свою школу.

1700. † Патр. Адріан.

1700-1722. Стефан Яворський — місцєблюститєль патріаршого престолу.

1708. Єп. Переяславський Захарій робить спробу увільнитися від підлеглості Москві.

Анатема Мазели.

1709. 8. VII. Битва під Полтавою.

† Гетьман Мазела (2. IX).

1716. Єп. Переясл. Кирил Шумлянський робить спробу вийти з-під підлеглості Київській митрополії.

1720. 30. IX. Грамота Петра I до Царгор. патріарха Єремії про новий порядок управління Церквою.

На землях під Польщею:

Король Ян Собеський,
1674—1696

1676. Конституція про заборону в'їзду за границю людям греко-руської віри.

1691. 23. VI. Інокентій Вінницький, раніше тайний уніят, оголошує перехід його з Перемиською єпархією в унію.

Король Фридрих Август II,
1697—1733

1697. Racta conventa і Конституція 1699 р. Фіксують такі обмеження дисидентів: 1) Не пускати їх до посад, до сенату, до староств; 2) Православні не можуть жити в новоприлученому від Турції Кам'янці; 3) Тільки уніят-міщани мають доступ до самоурядів; 4) Забороняється в Польщі будувати нові церкви православні (сейм 1717 р.).

1700. 26. VI. Урочисте прилучення у Варшаві Йосифа Шумлянського до унії.

Король видає грамоту Почаївському православному монастирю на вічне володіння його маєтностями

1704. Шведи облягли Львів, вимагали з міста контрибуцію поляки стягають з Львівського Православного Братства.

Станіслав Лешинський, з волі шведів, другий король Польщі.

1708. 2. V. З мусу Львівське Православне Братство приймає унію з Римом.

1711. Універсал короля про невизнання Кирила Шумлянського правосл. єп. Луцьким.

1712. Уніяти захопили Луцьку єпископську катедру.

1718. На сеймі присутній один тільки дисидент, його позбавлено голосу.

Православні з-під Польщі про своє положення посилають скарги до Петербургу.

1720, 1722. На письмі й особисто рапортує цареві про положення православних у Польщі єп. Сильєстр Четвертинський.

1721. Духовний Регламент (Феофан Прокоповича).

Скасування в Москві патріаршества. Утворення Синоду Рос. Церкви.

1722. Відкриття Малоросійської Колегії.

Синод призначає Варлаама Вонатовича архієпископом (а не митрополитом) Київським і Галицьким.

1723. Царгородський патріарх визнав Синод на чолі управління Рос. Церквою.

Царі Катерина I і Петро II,
1725—1730

Верховна Тайна Рада.

1728. Вийшла друком книга Ст. Яворського „Камінь віри”.

Цариця Анна Іоановна,
1730—1740
(Біроновщина).

1730. Позбавлення сану і заслання в Кирило-Білозерський монастир архієп. Київського Варлаама Вонатовича — борця за права Київської митрополії.

1733. Переяславську катедру підпорядковано Синодові.

1734. Гетьман Данило Апостол.

1740. Указ цариці про організацію придворної капели. Набір співаків з України.

1743. Привернення титула митрополитичого Київському Владичі.

Цариця Єлисавета. 1741—1761

1750. Царський указ про затвердження графа Кирила Розумовського на становище гетьмана.

1751. Видання в Києві повної слов'янської Біблії науковими силами українців Київської Академії.

1752. Спроба митроп. Тимофія Щербаського привернути в Україні звичай виборів на єпископські катедри.

Цариця Катерина II,
1762—1796

1762. На коронації цариці перед нею говорять про утиски православних у Польщі єп. Юрій Кониський.

1763-4. Закон про секуляризацію маєтків. Протест Арсенія Мацієвича, митропол. Росовського. Страшні наслідки того для митрополита.

1721. Почайівський монастир переходить в руки уніятів.

1722. Призначення рос. комісара по справах православних у Польщі.

1723. Напад озброєної шляхти на Кутейнівський монастир.

1727-1757. На протязі того часу відбулося 20 збройних наїздів польської шляхти на маєтки Київського Братського монастиря.

1733, 1734. Безкоролів'я. Гайдамацьке повстання.

Король Фридрих Август III,
1733—1763

1736. Універсал короля: священника можна ставити, коли на це є згода короля; пани дають йому презенту, як погоджується на унію.

1742. Справи про утиски православних в Польщі передано від Колегії закордонних справ в компетенцію Синоду.

1761. Домініканець Зенович з озброєними студентами в Могилеві напав на дім православного архієрея й семінарію.

1764. На Конвокаційному і Коронаційному сеймах Станіслав Понятовський в промовах нічого не згадує про положення дисидентів в Польщі.

Король Станіслав Понятовський, 1764—1795

1765. 27. VI. Архієп. Юрій Кониський промовляє перед королем у Варшаві, яка промова, перекладена на різні мови, звернула увагу Європи на переслідування православних і дисидентів в Польщі.

5. X. Початок вимушеного сейму. Опозиція: біскуп — Каєтан Солтик (Карк.), Адам Красінський (Кам.-Подільський), Залуський (Київський) і воевода Ржевуський (Краківський) — агітує проти ухвали змаганій конституції. Барська конфедерація

Конфедератами замучено в страшній спосіб в м-ку Млієві татаря Данила Кушніра

о. Мельхиседек Значко-Яворський (1716—1809) ігуменом Мотронинського монастиря коло Жаботина на Чигиринщині.

Скасування відновленого гетьманства і повернення Малоросійської Колегії.

1765. Наказ про виклик ченців з українських єпархій до Росії тільки з дозвілу Синоду.

Уповноважені міністри Росії, Пруссії, Англії, Данії й Швеції до Польщі поставили вимогу: скликати сейм і відновити ділення всіх давніх прав і вольностей для дисидентів.

1767-68. „Пункти о выгодностях малоросійського духовенства“ (для Комісії о сочиненні проекта Нового Уложения Законов для Рос. імперії) — націон. лист укр. духовенства XVIII в.

1770. Заборона Київському митрополитові вживати в титулі іменування: „і Малія Росії“.

1772. Білоруська єпархія в більшій своїй частині переходить під Росію.

1775. Скасування Запорізької Січі.

1778. Указ про розбір дітей духовенства, в Україні застосований р. 1784.

1781. Скасування Другої Малоросійської Колегії.

1782-3. Інкorporація Гетьманської України до Росії.

1786. Впровадження в життя закону про секуляризацію церковних земель в Східній Україні (Гетьманщина).

1794. В акті о престолонаслідуванні — російського царя оголошується „Головою Церкви“.

1767. Реннін, посол російський, творить конфедерацію в Торуні й Слущку. Слущку підписує також архиеп. Юрій Кониський.

1768. Схвалені й ратифіковані Вічний трактат і Сепаратний акт про права й привілеї православних і всіх дисидентів в Польщі. Управління Православною Церквою підпорядковується Синодові.

Колівищина на Україні.

1772. Перший поділ Польщі.

1772-1785. В Польщі нема ні одного православного єпископа.

1775. Магнат Мосиф Любомірський виганяє всіх православних священників із своїх маєтків на Уманщині, з передачею церков уніятській церковній владі.

1776. Кількість православних парафій на Правобережжі проти р. 1775 (1902) впала на 800 (1102).

1778. Сангушко, воєвода Волинський, віддав уніятам усі православні церкви в своїх маєтках смілянських на Черкащині й повідомив уніятського митропол. Смогоржевського, що жадної презенту правосл. священникам не дасть.

1780. На Поділлі появляється самозваний православний „митрополит Презремський“, грек.

1782. Гетьман Браніцький, магнат, всі православні парафії на Білоцерківщині, крім одної, в своїх маєтках віддає уніятам. — Ксаверій Любомірський пише єп. Переяславському Іларіонові про безчинства уніятів і обурюється тим. Іларіон доносить про це Синодові.

1785. Синод засновує православне вікаріятство Київської митрополії для православних в Польщі. Єп. Віктор Садковський, вікарій Переяславський і Боршпільський.

Закриття австрійським католицьким урядом в Галичині православного Маявського Великого Скиту.

1787-8. Єп. Віктор Садковський складає присягу на вірність королеві Польщі й відбуває візитацію єпархії.

1789. Арешт і ув'язнення єп. Віктора разом з його Консисторією й оточенням.

1788-1792. Чотирьохлітній сейм. Він уперше по унії Люблинській (1569 р.) поважно поставився до справи людей православної віри у Польщі.

Цар Павло I, 1796—1801

1798. Встановлення на Українсько-Білоруських землях 6 римо-католицьких єпархій.

Відновлення Павлом I Берестейської й Луцької уніятських єпархій.

1800. Наказ не будувати церков українського типу.

Цар Олександр I, 1801—1825

1815. Холмщину й Підляшшя прилучено до Росії.

1831. Польське повстання проти Росії.

Кінець колонізації Правобережжя й Білорусі. Початок русифікації.

1832. Закон про мішані шлюби: діти одного з батьків православного — мусять виховуватися в православ'ї.

1836. Ксьондзи не можуть тримати православних за слуг.

1839. 12. II. Акт з'єднання уніятів з православними. Митроп. Йосиф. Семашко.

1791. Пінська Конгрегація (обор).

1792. 19. VII. Увільнення з в'язниці єп. Садкомського.

Зародки відродження України.

1722-1794. Григорій Сковорода.

1741-1825. Дмитро Бортнянський.

1745-1777. Максим Березовський.

1750-1820. Єп. Варлаам Шишацький.

1767-1806. Артем Ведель.

1769-1838. Іван Котляревський.

1778-1843. Григорій Квітка-Основ'яненко.

1793. Другий поділ Польщі. Правобережжя відходить до Росії.

1795. Третій і остаточний поділ Польщі.

1804. Заснування Харківського Університету.

1814-1861. Тарас Шевченко.

1817-1885. Микола Костомарів. Книги биття українського народу.

1819-1897. Пантелеймон Куліш. Святе Письмо в українській мові.

1822-1837. Євгеній Болховитинов — на становищі Митрополита Київського й Галицького. Започаткування студій археологічних в Україні.

1830-1839. Єп. Інокентій Борисов на становищі ректора Київської Духовної Академії.

1831. Почаївський монастир повернуто з унії православним.

1833. Почаїв стає катедрою Волинської єпархії.

1835. Волинська Духовна семінарія перенесена до Крем'янця в поліцеальні будинки.

1843. Заснована в Києві „Временная Комісія для розбору древніх актів“.

1849. о. Прот. Гречулевич, о. Іван Бабченко, о. Степан Олатович — перші автори релігійно-церковних і богословських писань в українській мові.

1859-1869. Єп. Макарій Булгаков професором церковної історії в Київській Дух. Академії.

1860. Переклад Св. Євангелії Морачевського не прийняв до друку Синод церкви.

1861. 19. II. Скасування в Росії панщини.

1863. Друге повстання поляків проти Росії.

Обіжник мін. Валуєва про заборону українських друків в Росії.

1875. II. V. Поєднання уніятів Холмщини й Підляшшя з Православною Церквою. Поява упорствующих.

1876. Царський указ про заборону українських друків.

1905. 17. IV Указ царський о релігійній толеранції в Росії.

1905-1906. Нові правила про періодичні видання й зняття обмежень з книг „на іностранных і инородческих“ монахах.

1911. Самоурядування (земство) на Правобережжі.

1914. 31. VII. Початок Першої Всесвітньої війни.

1861. † Шевченко. Того незвичайний похорон коло Канева.

1869. У Львові вийшли друком в перекладі Куліша П'ять книг Мойсеєвих.

1872-77. Етнографічно-статистична експедиція на Правобережжі й Лівобережжі України під проводом Павла Чубинського.

1881. Товариство ім. Нестора Літописця в Києві. Проф. Володимир Антонович.

1882. Місячник „Кіевская Старина“. Проф. Феофіл Лебедінцев.

1885. Бритійське Біблійне Товариство набуло переклад Біблії на українську мову Куліша, Пулія і Нечуя-Левицького.

1903. У Відні вийшла накладом Брит. Бібл. Т-ва Біблія в українській мові.

1906. У виданні Синоду вийшов переклад Євангелії на українську мову П. Морачевського.

До 160 тисяч калакутів Холмщини й Підляшшя відпали в католицизм.

1907. Відкрита Холмська єпархія.

Указ Синоду про дозвіл в церк. школах Поділля користатись укр. мовою, а в церковно-учительських школах викладати.

1912. Відкликання того дозволу.

БУКОВИНА.

1187. Помер Ярослав Осмомисл, якого володіння сягали до Дунаю.

1359. Початок Волоського (захід) князівства румунського.

1360. Початок Молдавського (схід) князівства румунського.

1370. Церкви обох князівств — як єпархії Царгородської патріархії, або Охридської архієпископії, або Галицької митрополії.

1401. Молдавський воєвода Олександр Добрий поклав початок Молдавській митрополії в м. Сучава на Буковині, з катедрми єпархій в Романі й Радівцях (Буковина).

1520-1535. Феофан єп. в Радівцях із роду Могила.

1529-1586. Юрій — митроп. Молдавський і Сучавський, дядько митроп. Петра Могили.

1607. Митроп. Анастасія поставив єп. Львівського Єремію Тиссаровського.

- 1630.** Катедра Молдавського митрополита перенесена в Яси.
- 1685.** Мощі св. влчч. Івана Нового Сучавського, що спочивали в Сучаві, вивезено в Стрий і Жовкву.
- 1710.** Початок Сербської митрополії в Карлівцях під Австро-Угорщиною.
- 1750-1789.** Досифей Херускул (румун) — єп. Радніцький.
- 1768-1774.** Російсько-Турецька війна.
- 1774.** Буковина перейшла під Австро-Угорщину.
- 1781.** Всі православні громади й монастирі Буковини підпорядковані Радівецькому єпископові. Катедру його перенесено в Чернівці.
- 1783.** Чернівецьку єпархію підпорядковано Карловецькій (сербській) митрополії. Яський митрополит зрікся юрисдикції над Буковиною.
- 1782, 1785.** Секуляризація церковних і монастирських земель в Буковині. З них утворено Церковно-Релігійний Фонд.
- 1787.** Буковину адміністративно получено з Галичиною.
- 1818.** Замкнено давню духовну школу в м-рі Путна, а зложено в Чернівцях.
- 1824.** Богословський Інститут в Чернівцях.
- 1835-1875.** Єп. Євген Гакман в Буковині.
- 1849.** Буковина стає окремою адміністративною одиницею.
- 1861.** Собор духовенства Буковини виніс постанову домогатися власної української митрополії в Буковині.
- 1864.** Єп. Євген протестує проти проєкту підпорядкування Чернівецької єпархії під Семигородську румунську митрополію.
- 1866.** Відновлено старий Сучавський монастир.
- 1870.** Товариство „Руська Бесіда”. Товариство Українських Православних Священників.
- 1873.** Буковину піднесено на ступінь митрополії. До неї додучено православних Далмації.
- 1875.** Відкрито при університеті в Чернівцях Православний Богословський факультет.
- 1907.** Товариство „Православна Академія”.
- 1917.** Згода Австро-Угорського уряду дати в Буковині українського православного єпископа. Архим. Тит Тимінський — єпископ-номінат.
- 1918. 11. XI.** Румунське військо окупувало Буковину.

ЗАКАРПАТТЯ.

- 1299.** Частина краю ще під владою православного Галицько-Волинського князівства.
- 1340.** Упадок Галицько-Волинського князівства на користь Польщі й Угорщини.
- 1394.** Вітовт, кн. Лит., захопив Поділля. Кн. Федір Коріятович переходить в Закарпаття.
- 1458-1490.** Справедливий король Угорщини Матвій Корвін.
- 1491.** Кор. Володислав II, Ягайлович, дає окреме єпископство для Закарпаття.
- 1606.** Єп. Амфілохій змушений залишити Мукачів, свою катедру, і знаходить притулок в Степані на Волині, в маєтку кн. К. Острозького.
- 1614.** Магн. Гомонай пробує силою запровадити унію в селах своїх володінь, натискаючи на духовенство. Бунт селян.
- 1634-1648.** Єп. Василь Тарасевич схильний до унії. Але і він арештований в часі Богослуження й ув'язнений. Звільнений лише з наказу імп. Фердинанда III.
- 1648.** Магн. Другет зібрав собор (63) священників із сіл його маєтків, і вони ухвалили перейти в унію та обрали собі єпископа Парфенія (в світі Петра).
- 1652.** Єп. Парфеній надіслав папі просьбу про прийняття його з паствою до Риму.
- 1648-1657.** Юрій Ракоція II (протестант), кн. Семгородський, затверджує прав. єп. Йоаннікія Зейкана, на просьбу Богдана Хмельницького.
- 1659.** Рим оголосив про задовільнення просьби єпископа Парфенія.
- 1760.** Останній бунт селян проти унії.
- 1780-1790.** Цісарі австрійські: Марія Тереза і Йосиф II починають опікуватися уніятською церквою.
- 1914.** Марамарош-Сигетський процес в перестідуванні православ'я. Початок Першої всесвітньої війни.

КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЯ ПРАЦЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ

- 1694.** Петро I грамотою визнає академію вищою школою.
- 1701.** Грамота про автономію академічного суду.
- 1703-4.** Гетьман Мазепа власним коштом будує для академії будинок.
- 1705.** Поставлено студентами в академії п'єсу „Володимир” ректора Ф. Прокіповича.
- 1732.** Постанова Синоду: ректором академії має бути архимандрит.

- 1735.** Стараннями митроп. Рафаїла аборовського побудовано другий поверх академічного будинку.
- 1740.** Освячено конгрегаційну залю в академії.
- 1763.** Уряд перестав давати субсидію на утримання академії. На спеціальну просьбу губернатора Глібова, видано 500 р., тоді ж Московській академії видано 4.867 р.
Гетьман Розумовський вніс петицію про переформування академії в університет.
- 1766.** Доклад губерні Глібова про відкриття при академії факультетів — медичного й математичного.
- 1819.** Реорганізація Києво-Могилянської академії в Духовну Академію, як спеціально богословську вищу школу.

ДУХОВНІ СЕМІНАРІЇ

- 1697.** Чернігівська семінарія в Новгород-Сіверську, 1700 р. перенесена до Чернігова, як колегіум, перетворена потім в духовну семінарію.
- 1722.** Харківська започаткована в Білгороді як духовна школа, 1726 р. перенесена в Харків і перетворена в колегіум (до 1817 р.) з богословським курсом, від 1817 р. дух. семінарія.
- 1738.** Переяславська, перенесена до Полтави р. 1862 і з того часу Полтавська.
- 1758.** Мінська (на Білорусі) започаткована в Слуцьку, як духовна школа, з 1787 р. — семінарія, 1793 р. перенесена в Мінськ.
- 1759.** Могилівська (на Білорусі).
- 1779.** Катеринославська започаткована, як „словянська“, в Полтаві. Р. 1786 перенесена й переіменована на Катеринославську.
- 1796.** Волинська започаткована в м. Теофіполі. Від 1835 р. в Кременці, від 1902 р. в Житомирі.
- 1797.** Подільська започаткована в Шаргороді, перенесена в Кам'янець-Подільськ р. 1806.
- 1808.** Київська.
- 1837.** Херсонська (в Одесі).
Разом з єпархіями відкриті — Херсонська (в Одесі) 1837 р. і Таврійська (в Симферополі) 1859; Холмська започаткована уніями 1765 р.

ВИДАВНИЧИЙ РУХ

- 1720.** Указ Петра I про заборону друкувати книжки в Києві й Чернігові. Заборона продажу книжок політичних і історичних без дозволу на те.
- 1721.** Указ Синоду про цензуру книжок.
- 1724.** Докір Києво-Печерській Лаврі за надрукування Тріоди Цвітної. Наложення великих грошових кар на порушників указу.
- 1730-40.** Переслідування видавців книжки „Камінь віри“ Ст. Яворського.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК ІСТОРИЧНИХ ОСІБ,

що про них згадується в цій книзі.

Скорочення: авт. — автор, адмін. — адміністратор, акад. — академик, апост. — апостат, архид. — архидиякон, архіт. — архітектор, біск. — біскуп, бібл. — біблійне (ім'я), біограф. — біограф, воев. — воєвода, ген. — генерал, ген.-губ. — генерал-губернатор, ген.-інсп. — генерал-інспектор, гетьм. — гетьман, гол.-ком. — головнокомандуючий, гром. — громадський, дід. — дідич, друк. — друкар, див. — дивись, еванг. — евангеліст, єп. — єпископ (архієпископ), жанд. — жандарм, зап. — запорожець, ігум. — ігумен, ієрод. — ієродиякон, ієром. — ієромонах, імпер. — імператор, істор. — історик, кн. — князь, княжій, кор. — король, кальв. — кальвініст, коз.-старш. р. — козацько-старшинський рід, канцл. — канцлер, комп. — композитор, мельн. — мельник, митроп. — митрополит, мін. — міністер, магн. р. — магнатський рід, місіон. — місіонер, місцебл. — місцеблужистель, міщ. — міщанин, морал. — мораліст, намісн. — намісник, наказн. — наказний, нач. — начальник, патр. — патріярх, перекл. — перекладчик, повст. — повстанець, пос. — посол, пос. с. — посол сейму, пол. — політичний, прох. — прокурор, прав. — правителька, протест. — протестант, преф. — префект, проп. — проповідник, прот. — протоєрей, протоп. — протопоп, протопр. — протопресвітер, проф. — професор, ради. — радник, резид. — резидент, рект. — ректор, св. — святий, свят. — святитель, свяц. — священник, семін. — семінарист, семінарський, сін. — синод, соб. — собор, старооб. — старообрядець, студ. — студент, схід. — східній, уряд. — урядовець, учен. — учений, учит. — учитель, фельд. — фельдмаршал, філос. — філософ, фонд. — фундатор, черн. — чернець, шляхт. — шляхтич.

Август II — Фридрих, кор. 179, 181, 182, 183, 184, 188, 191
 Август III, кор. 183, 185
 Августини — ченці 321
 Авраам, єп. Білг. 10
 Аврамов М., друк 125
 Агафангел, єп. Жит. 252
 Адріан, патр. 11, 13, 14, 17, 18, 19, 24, 39, 55, 56, 64, 73, 74, 78, 83, 110, 111, 113, 132, 140, 151, 170
 Адам, бібл. 268, 270
 Адам Красинський, біск. 193, 195, 196
 Адам Чарторийський, кн., діяч пол. 214, 238
 Адоратський Н., ієром., авт. 173
 Александр/Олександр I, імп. 49, 238, 239, 241, 242, 254, 293
 Александр Любомирський, кн. 202
 Алексій/Олексій, св., митроп. 115, 147
 Алексій Михайлович, цар 28, 32, 33, 121
 Алексій Петрович, царевич 23, 24, 26, 115, 125
 Алексєєв, учит. 157
 Алексій Титов, єп. 141, 142
 Амвросій Медіолянський, єп., св. 166
 Амвросій Дубневич, рект., єп. 146
 Амвросій Зерти-Каменський, єп., авт. 68, 154

Амвросій Ключаров, єп. 291
 Амвросій Метлинський, проф., авт. 289
 Амвросій Подобєдов, митроп. 49, 156, 159
 Амвросій Попель, ієромон., учит. 169
 Амврасій Юматов, архим., місіон. 174
 Амвросій Юшкевич, єп. Новг., чл. синоду 68, 130, 131, 132, 133, 140, 148
 Амфілохій, єп. Мукач. 223, 224
 Анатолій Мелєсь, єп. 233, 234
 Андрей/Андрій Первозваний, апост., св. 103
 Андрій Брехунець, див. Арсеній Мацієвич.
 Андрій Горленко, батько св. Іоасафа 86, 90
 Андрей Крицький (Критський), авт. св. 268
 Анжу, династія 320, 321
 Анастасій Братановський, єп. Астр., авт. 68
 Анастасій II Крїмка, митроп. Сучав. 309, 311
 Анна Іоанївна, царїця 27, 28, 114, 126, 128, 129, 130, 131, 144, 163, 169
 Анна Леопольдївна, правит. 130, 131, 132

- Анненков, генер.-губ. 2 7
 Антоній Печерський, св. 16, 270
 Антоній, патр. Шаргор. 320
 Антоній Вадковський, митроп. Пет. 298, 300
 Антоній, архим. 25
 Антоній, еп. Черн. 75
 Антоній Кармелот, рект. 153
 Антоній Нарожницький, митроп. Тоб. 147
 Антоній Платковський, архим. 171, 174
 Антоній Румовський, ієрод. 169
 Антоній Стаховський, митроп. Тоб. 171
 Антоній Храповицький, митроп. 251, 252, 259, 292, 299, 300, 305, 327, 328
 Антоній Черновський, ромул, еп. Білг. 87
 Антоній Яблоновський, кн., діл. 206
 Антонович В., дв. Володимир
 Аполон Жукович, семін. 292
 Аркадій Левицький, архим. 168
 Арпадовичі, династія 321
 Арсеній Берло, еп. Переясл. 53, 187, 188
 Арсеній Брянцев, еп. 291
 Арсеній Гюванович, патр. Серб. 9, 310
 Арсеній Машевич, митроп. Рост. 37, 68, 79, 80, 94, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 142, 160, 168, 169
 Арсеній (в світі Олексій) Могилянський, митроп. 30, 31, 32, 35, 40, 42, 46, 47, 52, 68, 133, 144, 146, 150, 163, 168, 209, 233, 234, 253, 304
 Арсеній Москвін, митроп. 253, 281
 Арсеній Черноєвич, патр. Серб. 9, 310
 Артем Ведель, комп. 42, 106, 107, 108, 167
 Афанасій, св. 115
 Афанасій, патр. Антиох. 124
 Афанасій Вольховський, еп. Тв. 146
 Афанасій Кондоїді, еп. 125, 127
 Афанасій Крупецький, еп. 324
 Афанасій Пателарій Лубенський, патр., св. 87, 90
 Афанасій Шумлянський, еп. 176, 179, 181

 о. Барановський В., свящ., вчит. 169
 о. Барановський І., свящ. 224
 Барберіні, кардин., нунцій 178
 Барщевський, уряд. 224
 Батий, хан 199
 Безбородько, кн., фонд. 295, 296
 Бекон, філос. 119
 Бенедиктини, ченці 321
 Беркут-Полонський, мельн.
 Бестужев А. П., радн. 162

 о. Брукович, свящ.
 Бичковський Н. І., учит. 299
 Білодков, проф. 305
 Біляшевський М., археол. 289
 Бірон, дв. Йоанн.
 Бобринський Г. А., граф, губ. 249
 Богдан-Зиновій Хмельницький, гетьм. 33, 42, 69, 70, 283, 326
 Бодянянський, див. Осип.
 Боляндисти, ченці 64
 Болеслав Хоробрий, кор. 319
 Борис, кн., св. 103, 270
 Борис Михайлов, резид. 178
 Бочкай, кн., катів. 324
 Браницький, гетьм. 202
 Брюховецький, див. Іван.
 Будей, проф., авт. 127, 128, 131
 Бутримович, пос. с. 218
 Бутурлін, Ал., ген.-фельдм. 168

 Валуєв, мін. 284, 300
 Варвара, св. 268
 Варлаам (Василій в схимі) Вонатович, митроп. 20, 25, 26, 27, 58, 68, 127, 129, 168
 Варлаам Косовський, митроп. Смол. 119, 172
 Варлаам Лашевський, ієром., преф., учит. 66, 67
 Варлаам Ленницький, еп., чл. син. 140, 142, 168
 Варлаам Скамницький, еп. 147, 169
 Варлаам Шептицький, архим. 177
 Варлаам Шишацький, еп. 230, 231, 254, 255
 Варлаам Ясинський, митроп. 13, 14, 16, 18, 21, 32, 39, 43, 44, 54, 55, 56, 58, 64, 72, 77, 78, 111, 152, 170, 173, 180
 Варнава Волостковський, еп. 140, 154, 160, 180
 Варсонофій, еп. Арханг., „петлюбитель наук“ 157
 Варфоломей Филевський, ієром., проп. 150
 Варфоломей Шевченко, брат поета 281
 Василій Великий, св. 152
 Василь Біднов, проф., авт. 289, 304, 306
 о. Василь Гречулевич, прот., авт. 300
 о. Василь Дроня, дякон, пропов. 317
 о. Василь Іляевич, свящ. 317
 о. Василь Продан, свящ., пропов. 317
 Василь Ступницький, комп. 289
 Василь Тарасович, еп. угор. 325
 Васильківський, див. Іоанн Максимович
 Василько, діяч 317
 Ведель, див. Артем.
 Венедикт (Бенедикт) Туркевич, ієром., (Леонтій), прот., митроп. 248

Веніамин, еп. Ірк. 93
Веніамин Костакі, митроп. Молд. 315
Веніамин Пуцек-Григорович, еп. Пестерб. 134, 140, 173
Вергун, москвофіл, діяч 328
Віктор Садковський еп. 205, 206, 211, 212, 213, 215, 216, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 229, 230, 231, 305
Вільгельм, імп. 251
Віталій Лисенко, комп. 165
Вісаріон, ігумен. 215, 224
Вітте С. Ю., мін. 298
Вітовт, вел. кн. 320, 321
Вильги, дідичі 228
Вовк Ф., проф. 268, 299
о. Войціцький, прот. 245
Володимир Антонович, проф. 176, 268, 302, 306
Володимир Великий, Рівноапостольний, кн., св. 25, 44, 70, 79, 100, 152, 260, 270, 302, 307, 319
Володимир Олександрів, авт., перекл. св. Письма 289, 294
Володимир Дорошенко, авт., діяч 292
Володимир Чеховський, авт., мін. 291
Володимирко, кн. 307
Володимир Репта, митроп. 317
Володислав II Ягайлович, кор. 323
Волох, снішар 106
о. Волков, свящ., член Думи 290
Востоков О., акад. 297
Вульфінгер, акад. 127
Габсбурги, династія 321
Гавриїл, бібл. 106
Гавриїл Бужинський, еп., рект. 25, 68, 125, 153, 163
Гавриїл Банулеско-Бодоні, митроп. 37, 60, 235, 236, 253, 304
Гавриїл (в світі Григорій)Кремянецький, митроп. 35, 47, 59, 200
Гавриїл Матвій прізвищем Головня, бласиста 163, 164
Гавриїл Петров, митроп. 153, 158, 230
Гавриїл Подоський, примас 195
Гавриїл Руской, еп. Каз. 157
Гагарин, кн., губер. 174
Гакман, див. Євгеній.
Галупі Б., італ. капельм., комп. 165
Гедеон Вишневецький, рект., еп. 24, 112, 118, 119, 140, 144, 153, 155, 156, 159
Гедеон Криновський, еп. Псков. 134, 158
Гедеон Одорський, архпм. 22, 154
Гедеон Сломинський, архпм., рект. 158
Гедеон Святополк Четвертинський, митроп. 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 21, 31, 32, 77, 78, 176, 179, 232
Гедимин, вел. кн. 320
Генадій, намісн. Новг.-Сівер. 78

Генадій Дроничин, архпм., рект. 1
Гельбіх, секр. саксон. пос. 162
Георгій Дашков, митроп. Рост. 127, 129
Герман Копцевич, еп., рект. 153
Герман Прохорович, ігумен. 20
Гижицький В., губерн. 238
Гитлер, нім. вождь 255
Гізель, див. Інокентій.
Глафіра Грушевська, мати істор. 289
Гліб, кн., св. 103, 270
Глбов, ген.-губерн. 46, 47
Глюк, пастор, перекл. св. Письма 293
Гнат/Ігнатій Рудаківський, комісар, Рос. пос. 192
Гнат Уляновський, учнт. 212
Гойська, дід. 182
Головин, мін. 295
Голіцин В. В., кн., боярин 12, 16, 17
Гомер, грецьк. поет 289
Голіцин Д. М., див. Димитрій.
Голіцин М. М., кн., головоком. 52
Головкін, граф, канцл. 191
Голубев С. Т., проф., авт. 302, 303, 304
Голембовський, резидент 192
Голуховський, граф, нач. краю 328
Гомонай, магн. 324
Грабовський, ген. інсп. 219
Григорій Богослов, св. 152
Григорій, наджупан Береж. 319
Григорій XVI, папа 240
о. Григорій Воробкевич, свящ. 317
Григорій Грабянка, авт. 70
Григорій Квітка-Основиенко, авт. 273, 294
о. Гриневич, чл. Думи, еп. 290
Григорій Миткевич, еп. Калужськ. 297
Григорій Новицький, засланець, місіон. 171, 173
Григорій Сковорода, філос. 52, 53, 69, 96, 97, 98, 99
Грушевський М., проф., істор. 289, 306
Гурій, еп. Каз., св. 170
Гервасій Линцевський, еп. 174, 200
Грегорі, кальвініст 114
Готфрід Гофман, архіт. 104
Готфрід Шедель, архіт. 104
Давид, бібл. 106, 166, 280
о. Давидовський, протоп. 224
о. Даміян Чернецький, свящ. 267
Даніїл, бібл., пророк 295
Данило/Даніїл Апостол, гетьм. 26, 28, 86, 138, 161, 233, 273
Данило Влахович, еп. Буков. 314
о. Данило Кардашевич, свящ. 162
Данило Кушнір, титар 198
о. Данило Петелькевич, свящ. 217
Даніїл Туптало, див. Димитрій Рос-товський

Де-Вітте, архіт. 104
о. Денис/Діонісій Єремій, проф. 317, 318

Дмитро/Димитрій Солунський, св. 269
Димитрій Ростовський, св. 11, 54, 63, 64, 65, 68, 71, 76, 77, 78, 79, 80, 111, 112, 114, 117, 144, 154, 170

Дмитро Бортнянський, комп. 106, 165, 166, 167

Димитрій Голицин, кн. 22, 53, 116, 128
Димитрій Жабокрицький, див. Діонісій
Димитрій Сеченов, еп. 132, 133, 134, 135, 158

о. Дмитро Струцинський, свящ. 267
Димитрій Тверетников, калєв. 114, 115

Діонісій Жабокрицький, наречений еп. 180, 181

Діонісій Балабан, митроп. 9, 72
о. Добрянський Т., свящ., авт. 289

Долгорукий, кн., посол 181, 191

Долгоруков, кн., шеф жанд. 297

Доманіцький В., учен. 289, 291

Домініка, кн. 321

Домінікани, ценці 321

Дорофей Кроткевич, митроп. 154

Дорошенко Д., проф. 272, 288, 306

Досифей, патр. Єрус. 18

Досифей Галяховський, архим. 208, 209, 211

Досифей Херескул, еп. румун. 309, 311, 314

Достоевський Ф. М., авт. 123, 261

Драгоманов М., учен., авт. 268

Другет, магн. 325

о. Дубянський Ф., духівник щ. Єлісавети 58

Думитрашко К., авт. 289

Дунін-Борковські, коз.-старш. р. 44

Епифаній Тихорський, еп. Білг. 52

Езра, бібл. ім'я 295

Екземплярський В., проф. 300

Енох, бібл. 311

Есфір, бібл. ім'я 295

Енденберг, ген. 314

Єва, бібл. 268, 270

Євгеній Болховитинов, митроп., авт. 253, 303

Євгеній Гакман, митроп. Буков. 310, 314, 315, 316

Євген Чикаленко, діяч, авт. 259

Євдокія Лопухина, царня 114

Євлогій, митроп. 247, 248, 250, 328, 329

Євменій Скаловський, архим. 173

Євсей, митроп. Презремський, грек 204

Євстратій Баранович, учит. 157

о. Євстафій Могилянський, свящ. 52, 68, 163

Єзуїти, ценці 321

Єлісавета, царня 21, 28, 29, 30, 4, 58, 62, 66, 87, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 144, 145, 150, 156, 158, 162, 163, 164, 165, 192

Єремія, патр. Царг. 124

Єремія Волчанський, еп. 187

Єремія Тиссаровський, еп. Льв. 309

о. Єремій, див. Денис.

Єрмак, отаман 169

Єроним, еп. Мопл. 188

Єропкин, ген.-губерн. 107

Єрофей, чернець, доношник 18

Єрофей Малицький, митроп. 37

Єрофей Пігуляк, діяч 317, 318

Єрофей Прилуцький, архим. 25, 125, 168

Єфремов С., учен., авт. 285

Жабокрицький, див. Діонісій.

Жураківський, див. Іродіон.

Житецький П. І., учен., авт. 268, 289

Забілла, шляхт. 74

Завадський, снішар 106

Заборовський, митроп., див. Рафаїл.

Завитневич В. З., проф. 304, 305

Залеський, посол 218

Залуський, біск. 194

Занкевич, пан 188

Захарій Корнилович, еп. Переясл. 19, 78

Зенович, домініканець, місіон. 188

Зиновій, див. Богдан Хмельницький.

Золотоуст, див. Іоан.

Іван/Іоан Сучавський, св. 310, 311, 313

Іван Олексієвич цар 11, 114

Іван IV, цар 169

о. Іван Бабченко, свящ., авт. 300

Іван Брюховецький, гетьм. 76

Іван Вишенський, авт. 63

Іван Гонта, сотник, повст. 200

о. Іван Змилевський, свящ. 150

Іванишев Н., проф. 302

Іван Калінський, наречений еп. 244, 246

Іван Козлович, еп., рект. 21, 53, 91, 153

Іван Котляревський, авт. 54, 69, 289

Іван Мазепа, гетьм. 12, 14, 16, 18, 19, 21, 22, 23, 39, 44, 45, 51, 56, 64, 73, 74, 100, 101, 102, 103, 110, 116, 154, 161, 171, 196, 233

Іван Максимович, див. Іоан.

Іван Малашевнич, кошовий 233

Іван Неуч-Левицький, авт. 256, 289, 295

Іван Обидовський, небіж Мазепи 39

о. Іван Орловський, протоп. 173

Іван Перевіцький, засланець 171

о. Іван Поборський, свящ. 161, 162

Іван Пулюй, перекл. св. Письма 294, 295
о. Іван Рогачевський, протоп. 22, 154
Іван Самойлович, гетьм. 6, 8, 38, 51, 77, 103
Іван Скоропадський, гетьм. 22, 26, 57, 231, 232
о. Іван Слоцький, протопресв. 161
о. Іван Ткачук, прот., авт. 317
Іван Франко, поет, учен. 269
Ігор, кн. 307
Іоан Богослов, св. 311
Іоан/Іоан Предтеча, бібл. 161, 268
Іоан Золотоуст, патр. св. 152, 268
о. Іоан/Іосип Білозор, протол. 215, 224
Іоан/Іоан/Іван Максимович-Васильківський, митроп. Тоб., св., 11, 12, 51, 71, 74, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 94, 143, 170, 174
Іоан, еп. Смол. 252
Іоан Козлович, див. Іван.
Іваницький С., учин. 299
Ігнатій Сегола, еп. Сузд. 127, 129
Ігор, кн. 307
Ізмаїл Срезневський, акад. 296
Ізвольський П., обер-прок. Синоду 300
Іларіон, еп. Переясл. 202, 203
Іларіон Горленко, див. Іоасаф.
Іларіон Григорович, черн., нам. м. 147
Іларіон Лежайський, архим. 171, 174
Іларіон Рогалевський, еп. Каз. 157, 168, 172
Іларіон Трусов, архим. 174
Іларіон Чистович, проф. 305
Іля, бібл. пророк 280, 311
Інокентій, еп. Одес. 252
Інокентій, еп. Пенз. 252
Інокентій Борисов, архим., рект. 303
Інокентій Винницький, еп. апост. 13, 176, 177, 181, 203
Інокентій Гізель, архим., рект. 16, 64, 72, 81
Інокентій Кульчицький (в світі Іоан), еп. Ірк., св. 71, 84, 85, 86, 153, 168, 170, 172
Інокентій Монастирський, архим. 177
Інокентій Нечев, еп. 136, 158
Інокентій Нерунович, еп. Ірк. 91, 92, 142, 172
Іоаким/Іоаким Савелов, патр. 8, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 54, 55, 64, 110, 150, 232
Іоаким Горленко (Іларіон у чернецтві), див. Іоасаф.
Іоанікій/Іоанікій Голятовський, архим., зит. 73, 149
Іоанікій/Іоанікій Беркут Полонський, еп. 230

Іоасаф/Іоасаф Горленко, еп. Білгор., св. 71, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 147, 223
Іоасаф Маєвський, див. Іоасаф.
Іоасаф Хотунцевський, еп., рект. 153
Іов, бібл. 280
Іов Борецький, митроп. 63
Іов Почаєвський, ігум., св. 182, 270
Іов, митроп. Новг. 79, 114, 154
Іов Княгининський, ігум. Маняян 179
Іоїл Врублевський, архим., учит. 92, 174
Іполіт Воробкевич, архим. 318
Іраклій Лісовський, еп. 239
Іринарх Балановський, голова соб., архим. 219
Іриней Фальківський, рект., екзегет 40, 67
Іродіон Жураківський, архим., намісн. 22, 177
Ісайя Балошескул, еп. Буков. 311
Ісидор Нікольський, митроп. 253, 296

Іоан/Іоан, еванг., св. 296, 299
Іоаган/Ернест фон-Бірон, фаворит 28, 128, 129, 130, 121
Іоаким Горленко, див. Іоаким.
Іоаким/Іоаким Дашкевич-Горбацький, еп. Пінськ. 219
Іоаким Савелов, див. Іоаким.
Іоаким Струков, еп. Переясл. 20
Іоанікій Голятовський, див. Іоанікій.
Іоан/Іоан Антонович, імпер. 130
Іоанікій, архим. 57
Іоанікій Зейкан, еп. Мукач. 326
Іоасаф Кроковський, митроп., рект. 18, 19, 21, 22, 23, 24, 39, 41, 115, 181
Іоанікій Лихуд, учит. 114, 125, 150, 151
Іоасаф Миткевич, еп., рект. 20, 65, 135
Іоасаф Маєвський, архим. 168, 154
Іосиф/Іосиф Аримафейський, бібл. 167
Іосиф II, імпер. Австр. 134, 309, 310, 311, 312, 327
Іосиф Волчанський, еп. Могил., рект. 40, 133, 140, 187, 188
Іосиф Войціцький, прот. 244
Іосиф Курцевич, еп. 110
Іосиф Любомирський, кн. 202
Іосиф Старцев, архіт. 101
Іосиф Стойка, еп. 180
Іосиф Семашко, митроп. 242, 244
Іосиф Тукальський, митроп. 9, 10
о. Іосиф Чедневський, протоп. 162
Іосиф Шумлянський, еп., апост. 12, 13, 23, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 203, 237

- Кавецький, слуга 188
 Кастан Солтик, біск. 182, 193, 194, 195
 Казимир III, Великий, кор. 308
 Калінка В., ксьондз 206
 Каліст, еп. Полц. 10
 Кальвін, протест. 114
 Калнишевський П., кошовий 104
 Камалдунійці, ченці 321
 Капуцини, ченці 321
 Кармеліти, ченці 321
 Кансі, богдыхан 174
 Каразин В. Н., гром. діяч 272
 Каріон Голубовський, архим. 168
 Карл XII, кор. 22, 23, 110, 116, 171, 183
 Карпо Ілліч Значко-Яворський, оса-
 вул 199
 Катерина/Скатерина І, цариця 26, 114,
 126, 128, 161
 Катерина II (німецьке: Шарлота), ца-
 риця 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37,
 45, 46, 47, 50, 59, 61, 67, 108, 124,
 134, 135, 136, 137, 138, 140, 143,
 145, 146, 148, 153, 157, 162, 165,
 193, 199, 200, 214, 225, 226, 227,
 232, 237, 241, 244, 252, 256, 258,
 262, 264, 303, 312
 Кейзерлінг, граф. пос. 192
 Керендович, міш. 177
 Кипріян Островський, ігум. 215, 224
 Кирил, учнт. словян, св. 60, 245, 274,
 319
 Кирило Розумовський, гетьм. 20, 21,
 31, 46, 104, 234
 о. Кирило Стеценко, комп. 289
 Криво Флоринський, рект., член Сп-
 ноду 67, 146, 160
 Кирило Шумлянський, еп. 14, 19, 181
 Кистяківський Ол., учен. 268
 Клімент Домарадзький, архим. 178
 Ковалінський, авт., біогр. 97
 о. Козак, проф. 318
 Козакевич, К., дяк 224
 Козачковський А. О., 273, 276
 Кошовцев П., акад. 299
 Конашевич-Сагайдачний, гетьм. 231,
 292
 Кондоїді, дпв. Афанасій.
 Кондратськй, дідичі 228
 Кониський О., авт. 306
 Константин Великий, імп., св. 121, 152
 Константин Константинович (Рома-
 нов), вел. кн. 298, 299
 Константин Константинович Острозь-
 кий, кн. 323, 324
 о. Константин Федорів, свящ. 161
 Константин Харлампович, проф. 306
 о. Константин Шаргородський, прот.
 162
 Копистенський Л., еп. 224
 Коріят Гедиминович, кн. 320
 Корш Ф., акад. 299
 Косцюшко, ген. 229
 Кохановський Михайл, дпв. Михайл.
 Коцебу, граф, ген.-губ. 245
 Кречетніков, ген. 200
 Красинський Адам, дпв. Адам.
 Криловський Амвросій, авт. 302
 Круцігери, ченці 321
 Кручевич, мішан. 177
 Ксаверій Любомирський, кн. 202, 206
 о. Ксенофонт Крючков, прот. 300
 Куліш П., дпв. Пантелеймон.
 Кулябки, укр. коз. рід 44
 Куракин, кн. 22
 о. Кутневич В., прот. 241
 Лаврентій Горка, еп. 22, 141, 142, 168
 Лаврентій Зизаній (Тустановський),
 протоп., авт. 304
 Лаврентій Сурий, черн., авт. 64
 Лаврентій Хоцятовський, архим., ус-
 тлицик 134, 146
 Лагарп, вихователь 238
 Лазар Баранович, еп., місцебл. 10, 11,
 12, 21, 73, 74, 77, 177
 Лазаревський О. М., авт. 257, 281
 Лашевський В., дпв. Варлаам.
 Лев І Данилович, кн. 319
 Лев Мудрий, імп. 152
 Лев Толстой, авт., морал. 96
 Леванидов, ген. 107
 Левницький Модест, дпв. Модест.
 Леонид, архим. 25
 Леонид Кременський, ієром., проф.
 173
 о. Леонтій Балановський, свящ. 161
 Леньковичі, дідичі 228
 Лихуди (брати), греки, дпв. Софроній,
 Йоаннікій.
 Лисенко, комп. 165
 Лободовський М., перекл. Св. П-ма
 298
 Лойзола І., єзуїт 246
 Ломоносов М., дпв. Михайло.
 Лопатинський Ф., дпв. Феофілакт.
 Лотоцький Олександр, авт., проф.
 262, 263, 266, 272, 289, 291, 294,
 299
 Лука Конашевич, еп. 159, 169, 172, 173
 о. Лука Романовський, протоп. 212
 о. Лука Скачковський, свящ.-дяк.,
 уряд. 291
 Лукія Стасевич, учнт. 157, 158
 Любомирський, дідичі 228
 „Люборацькі”, герої літер. твору 256
 Лютер М., протест. 114
 Львов, обер-прокурор Синоду 134
 Мазепа, гетьм., дпв. Іван.
 Макарій, митроп. 64
 Макарій Булгаков, митроп., істор. 303
 Макаренко М., проф. 103

- Маковій**, день св. братів Маковіїв. 269
Максим Березовський, комп. 106
Максим Залізник, запор. 200
Малишевський Ів., проф. 304
о. Мамонт Стрільбицький, ієрод., пропов. 150
Манасія Максимович, архид., рект. 40
Марія Горленко, мати свят. 86
Марія Єгипетська, св. 268
Марія Тереза, імпер. Австр. 327
Марія Тунтало, мати святит. 76
Марія Углицька, мати св. Феодосія 71
Марк, еванг., св. 299
Марк Єфеський, еп. 308
Маркевичі, укр. коз. рід 44
Маркел, митроп. 110
о. Маркел Попель, прот. 245
Маркел Радишевський, еп., учит. 118, 119, 126, 142, 168
Масальський, біск. 193
Матфей, еванг., св. 296, 299
Матвій, архим. 323
Матвій/Матфій Корвін, кор. 322
Матушевський Ф., авт. 289, 291
о. Мацкевич, прот. 282
Мелетій Бувайло-Лесницький, ігум. 217
Мелетій (Михайло в світі) Вуяхевич, ген. суддя. архим. 17, 18, 55
Мелетій, архим., грек 56
Мелетій Дзик, ігум., проф. 76
Мелетій Смотрицький, еп., апост. 304
Мельхиседек Значко-Яворський, ігум. 198, 199, 200, 209, 214, 229, 302
Мелетій, еп. Иркут. 93
Меншиков, кн., регент 26
Меретнікі, Б., архіт. 104
Мефодій, учит. словян, св. 60, 245, 274, 319
Мефодій (Максим в світі) Филимонович, еп., місцебл. 10
Миколай, див. **Николай**.
Николай Борецький, митроп. 278
Микола Миколаєвич Романів, кн., Головнокоманд. 249
Николай/Николай I, цар 101, 242, 243, 251, 256, 257, 286, 293
Микола Костомаров, проф., авт. 272, 273, 274, 282, 283, 284, 302
Микола Гулак, авт. 273
Микола Даданій, міщан. 217
Микола Чернявський, авт. 289
Николай Іванович Петров, проф. 267, 305
Милорадовичі, укр. коз. рід 44
Мисаїл, еп. Білгор. 10
Митрофан, еп. 248
Митрофан Слотвинський, еп. Твер. 133, 140
Михайл Архистр.
- Михайл/Михайло**, митроп. Петерб. 2
Михайл, черн. 142
Михайл Кохановський, пос. 218, 219, 223
Михайло Коялович, проф. 305
о. Михайло Коморашан, свящ. 317
Михайл Копистенський, еп. Перем. 309, 324
Михайло Куземський, еп. 245, 246
Михайло Ломоносов, акад. 53, 172
Михайло Макаровський, авт. 289
Михайло Максимович, проф., рект. 294
о. Михайло Митроцький, свящ. 248
Михайл Семенов, еп. старооб., проф. 300
Михаеліс, проф. сх. мов 66
Миклошчак, проф.-славіст 295
Михайловський, уряд. 142
Михальчук К., авт., учен. 268
Мізеріскордіяні, ченці 321
Мінорити, ченці 321
Могили, молд. рід 302
Могила, митроп., див. **Петро**.
Модест Левицький, авт. 264, 266
о. Мойсей Богаєвський, свящ. 164
Мокрицький, міщан. 177
Мосгейм, протст., теолог 127
Мотрона, кн. 199
Мухин Н., проф. 304
- Наполеон**, імпер. 240, 254, 255
Наркис Квітка, ігум., дядько письм. 273
Наталія Крилівна, цариця 110
Неемія, бібл. 295
Нестор Літописець, авт., св. 302
Неселовський А. З., учит. 298
Нечуй-Левицький, див. **Іван**.
Николай/Миколай, св. 101, 268, 270, 320
о. Николаєвський, Н. Ф., проф. 305
о. Никита Углицький, свящ., батько св. Феодосія 71
Нікодим, еп. Переясл. 20
Нікодим Срединський, еп. 65, 133, 140
Ніканор, еп. Уфім. 252
Нінон, патр. 10, 75, 121, 148
Ніл, еп. Иркут. 93
Ніщинський Н., комп. 289
Новошейські, діядичі 228
- о. Облонський І.**, свящ. 215, 224
Овлочинський, домініканець 188
Озерський, черн., проф. 39
Олександр/Александр II, цар 245, 258, 284
Олександр Добрий, воев. молд. 308, 310, 311
Олександр Кошиць, комп. 108, 289
Олексій, див. **Алексій**.

- Олексій Громадський, митроп. 248
 Олексій/Алексій Надаржинський, син
 придв. свящ. 161
 Олексій Г. Розумовський, Розум, граф
 29, 30, 58, 131, 162, 164
 Олексій Чернявський, дворецький 215
 Омельга, вел. кн. 320
 Омелян/Єміліян Попович, шкільн.
 інсп. діяч 317
 Онуфрій (Онопрей), св. 268
 Опон-Опоцкевич, див. Глафіра Гру-
 шевська.
 Орест Левицький, учен. 289, 299, 302,
 303
 Осип/Йосиф М. Бодянский, акад.
 281, 289
 о. Орловський П., авт. 289, 303
 Орлик, гетьм. 171
 Острозький К. К., кн. 63
- Павел/Павло І, цар 105, 123, 238, 241,
 242
 Павлини, ченці 321
 Павло Антонович, семін. 292
 Павло Гребневський, еп. 136
 Павло І. Житецький, авт., учен. 289,
 299
 Павло Полуботок, нак. гетьм. 26
 Павло Чубинський, авт., учен. 267
 Павловський М., діяч 291
 о. Падалка А., прот. 299
 Паїсій, намісн. Лаврь 17
 Паїсій (в світі Петр) Величковський,
 архим., авт. 94, 95, 96
 Паладій, еп. Ряз. 134
 Паладій Роговський рект. 133
 Панин, граф 240
 Панько/Пантелеймон Іликевич-Кор-
 бут, шляхт. 217
 Пантелеймон Куліш, авт., учен. 274,
 275, 284, 285, 294, 295, 298
 Парфеній архид. 12
 Парфеній, еп., див. Петро.
 Парфеній (Памфіл в світі) Левицький,
 еп. 290, 298, 299
 Парфеній Солковський, еп. 140
 Пассек Б., ген. 90
 Пахомій, архим. 29
 Пафнутій Биковський, архим. 168
 Пафнутій черн., хеларій 81
- Петро/Петр І, Олексієвич, цар 11, 19,
 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 33, 39,
 43, 50, 69, 78, 91, 100, 109, 110,
 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117,
 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
 125, 126, 127, 129, 130, 135, 139,
 140, 143, 144, 149, 151, 152, 154,
 155, 157, 161, 163, 167, 170, 173,
 175, 179, 181, 188, 191, 192, 196,
 233, 250, 251, 252, 253, 257, 271,
 278, 293, 304, 309, 329
- Петро ІІ, цар 26, 126, 2, 16
 Петро ІІІ, цар 67, 134, 136
 Петро Апостол, гетьманіч 161
 Петро, архим., суддя, управ. 142
 о. Петро Грабовський, свящ., учит. 169
 Петро Гулак-Артемівський, проф. авт.
 289
 о. Петро Катеринюк, свящ., діяч 317
 Петро Кузьменко, авт. 289
 о. Петро Лебеднишев, прот. 281, 282
 Петро Могила, митроп. 5, 6, 17, 41,
 44, 63, 71, 102, 206, 303, 311
 Петр-Парфеній, черн. василіянин, еп.
 325, 326
 Петр Писаревський, авт. 289
 Петро (Полікарп у Чернестві) Снкор-
 ський, див. Полікарп.
 Петро Смелич, серб. еп. 52, 87, 125
 Петров Н. И., проф. 267, 304, 305
 Перетятковичі, дідичі 228
 Петровський, пос. 184
 Филип/Филип Морачевський 294, 295,
 296, 297, 298
 Филип Рабушинський, архим. 168
 Пій X, папа 245
 Пітирим, еп. Нижегород. 156
 Піяристи, ченці 321
 Платон Жукович, проф. 305
 Платон Левшин, митроп. 156, 158, 159
 Платон Малиновський, еп. 58, 129, 131,
 133, 140, 142, 148, 164
 Платон Петрункевич, ієрод. 169
 Плятер Ф., граф, губерн. 238
 Победоносцев К. П., обр-прокурор Си-
 ноду 257, 258, 259
 о. Поборський, свящ. 162
 о. Подвисоцький, свящ., авт. 304
 Погребняк, архіт. 104
 Полікарп Сінорський, митроп. 291
 Полоницький-Углицький, див. Феодо-
 сій.
 Порфірій Кореницький, авт. 289
 Порфірій Крайський, рект., еп. 134,
 153
 Потій, еп., апст. 176
 Потоцькі, магн. рід 193
 Потоцький, магн. 200
 Потоцькі Ігнат і Станислав, брати 214
 Потьомкин, кн., фавор. 165
 Премонстранти, ченці 321
 Прокопович В., прм'єр 291
 Прушинські, дідичі 228
 Птоломеї Філософ, цар єгипетський з
 династії Лангидів.
 Пушкін А. С., поет 279
- Радивил, кн. 207
 Раковські, дідичі 228
 о. Раславський Г., свящ. 224
 Растреллі Б., архіт. 104
 Рафаїл, бібл. ім'я 105

- Рафаїл Заборовський, митроп. 27, 28, 29, 40, 41, 42, 44, 45, 57, 58, 59, 103, 104, 125, 139, 140, 145, 156, 168, 173, 233
- Рафаїл Краснопольський, еп. Холмог. 180
- Репнін, кн., мін. 168, 193, 194, 195, 198, 240
- Решилов, б. розкольник 130
- Ржевуский, воев. 194
- Рибинський В. П., проф. 305
- Рибейра, домінік, авт. 128, 129, 131
- Розов А. В., проф. 304, 305
- Розумовський Розум К., див. Крило. Олексій.
- Роман Михайлович, кн. 81
- Романовичі, кн. рід 307, 308
- Ростислав, кн. вел.-мор. 319
- Ростиславовичі, кн. рід 307
- Ростоцький, митроп. 222, 229, 238
- Румянцев П., граф, голова Малор. колег. 34, 35, 45, 46, 135
- Руф, бібл. ім'я 295
- Русов О., авт. 299
- о. Рогачевський, див. Іван.
- Сава, еп. Твер. 251
- Сава Пальмовський, ігумен. 217, 221
- Сава Туптало, сотник 76
- Сава Шпаковський, еп. Холмогор. 157
- Сава Яковлев, келейник, переписчик 80
- о. Савицький Ст., дяк., пропов. 163, 169
- Савкевич М., учит. 299
- Сагарда Н. І., акад. 299
- Саладнов П., 299
- Салтиков П., граф, нач. війська 89
- Салющо, нунцій 205
- Самійло/Самуїл Величко, авт. 70
- Самовидець, авт. 70
- Самойлович, див. Іван.
- Самуїл Миславський, митроп. 35, 36, 37, 46, 47, 48, 59, 61, 67, 107, 137, 205, 304
- Сангушки, магн. рід 228
- Сангушко, воев. 202
- Сапіги, магн. рід 228
- Свидницький А., авт. 256
- Святополк Ожляниний, кн. 319
- Свяцький, шляхт. 187
- Седлячек, консул 291
- Семен/Симеон Вонатович, ієром. 27
- о. Семен Пекалицький, свящ. придвор. 161
- о. Сендерко М., свящ., член Думи 290
- Серафим, митроп. Моск. 293
- Сервіти, ченці 321
- Сергій Єфремов, учен. 289, 291
- Сергій Радоніжський, св. 146
- Сергій, еп. Закарп. 324
- Сергій Тернавський, акад. 289
- Сергій Федорович Грушевський, батько історика 289
- Серапіон, черн. 142
- Серапіон Александрович, митроп. Київ. 253
- Серапіон Польховський, еп. 14
- Сигаревич Д., учит. 47
- Сигизмунд, імпер. герм. 321
- Сигизмунд III, кор. 71, 175, 176, 324
- о. Сидір/Ісидор Воробкевич, свящ., авт. 317
- Сильвестр, митроп. Казан. 126
- Сильвестр, ієром. 159
- Сильвестр Андрієвич-Молар, митроп. Буков. 317
- Сильвестр Бутлай, архим., адмін. 217
- Сильвестр Гловацький, архим. 173
- Сильвестр Косів, митроп. 5, 6, 9, 32
- Сильвестр Крайський, еп. Холмог. 112
- Сильвестр Кулябо, еп., член Сня. 40, 67, 133, 140
- Сильвестр Медведєв, ієром., учень Полоцьк. 55, 151
- Сильвестр Тваровський, ігумен. 177
- Сильвестр Святополк-Четвертинський, еп. 15, 187, 188, 191, 192
- Симеон/Семен, св. 207
- Симеон Метафраст, авт., св. 64
- Симеон Могила, батько митроп. 311
- Симеон Полоцький, еп., авт. 53, 55, 148, 149, 151, 161
- Симон, черн. 142
- Симон Коханівський, ієром., пропов. 150
- Симон Лагов, еп. 158
- о. Симон Солоневич, свящ. 217
- о. Симон Ярмерковський, свящ. 162
- Симон Тодорський, еп., член Сня. 66, 67, 94, 133, 140
- Симоновський (Симона монастир) 148
- о. Симонович, свящ. 215
- о. Сіцинський Є. О., див. Юхим/Євфимія.
- Сковорода, див. Григорій.
- о. Скворцов, прот. 241, 242
- Скабаланович, проф. 305
- Скабицькі, дідиці 228
- Скоропадські, укр. коз. рід 44
- Скоропадський, див. Іван.
- Скотинський, студ. 291
- Скуловський, уряд. 224
- Славинський М., авт., діяч 299
- Смаль-Стоцький, див. Степан.
- о. Солуха В., свящ., член Думи 290
- Софокл, грек, авт. 289
- Софія Олексіївна, царівна 11, 12
- Софроній Лихуд, грек, учит. 114, 125, 150, 151
- Софроній Мигалевич, ієром., учит. 160

- Софроній Кристалецький-Назаревський, еп. Ірк., св. 20, 71, 91, 92, 93, 94, 170
- Софроній Тернавіст, черн., „стряпчий” 58
- Софроній Юська, еп. угор. 325
- Сперанський М., мін. 49
- Спинолі, кардинал 191
- Сплєні, ген. 314
- Срезневський Ізм., проф. 296, 297
- Станіслав Лещинський, кор. 183, 197
- Станіслав Понятовський Август, кор. 185, 186, 189, 193, 199, 215, 221, 222
- о. Старинкевич К., прот. 298
- Степан Баран, авг., діяч 327, 328
- Степан Ковнір, архіт. 101, 103
- о. Степан/Стефан Олександрів, авт. 289
- о. Степан Опатович, свящ., авт. 300
- Степан Писаревський, авт. 289
- Стефан Прибилович, архім. 168
- Степан Руданський, авт. 289
- Степан Смаль-Стоцький, проф., діяч, авт. 313, 317
- Стефан Яворський, митроп., місцебл. патр. прест. 19, 24, 39, 56, 67, 68, 78, 80, 83, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 125, 127, 129, 132, 138, 139, 144, 146, 151, 152, 153, 163, 164
- Стефан/Степан, архид., св. первомуч. 268
- Стефан, еп. Волин. 239
- Стефан, кор. Угорщини 319
- Стефан Калиновський, еп. Новг., рект. 68, 133, 140, 148, 153
- Сталін, диктатор 103
- Старчевський, біск. 223
- Стебницький П., учен., діяч 299
- Сумароков А., авт. 61, 255
- Тарас Шевченко, поет 42, 197, 198, 263, 265, 266, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 294, 306
- Тарасович, див. Василь.
- Твертинов Д., див. Дмитрій.
- о. Теофіл/Феофіл Драчевський, свящ. Терашкевич, еп. 244
- Тернавський, міш. 177
- Терлецький, еп., апост. 176
- Терновський С. А., проф. 302, 304
- Терновський Ф. А., проф. 304
- о. Тимофей (Товія в чернецтві) Надаржинський, свящ. придв. 161, 162
- Тимофей Шербацький, митроп. 20, 29, 30, 40, 42, 58, 135, 140, 148, 173, 209, 233, 304
- Тит Тимінський, еп. номінат 318
- Тихон, патр. Моск.
- Тихон, митроп. Каз 172
- Тихон Воронежський, еп., св. 156
- Тихон Соколов, еп. 158
- о. Тітов Ф. І., прот., проф. 304, 305
- Тихонравов Н. С., акад. 281
- Товія, див. Тимофій Надаржинський.
- Толстой А. К., авг. 255
- Толстой Д. А., обер-прок. Синоду 258
- о. Трегубов О., свящ., член Думи 290
- Тредаковський, авт. 53
- Тринітарії, ченці 321
- Тутолмін Т. І., ген.-губерн. 227
- Уваров, мін. 257
- Углицький, див. Феодосій.
- Ушаков, уряд. царниці Анни 128
- Фадей Чацький, візитатор 239
- о. Федір/Феодор Дублянський, духівник цар. Єлісавети 29, 87, 162
- Федор Коріятович, кн. 319, 320, 321, 322
- Федор Лещинський, схимонах див. Філофей.
- Федір Линевиц, мішан. 217
- Федор Олексієвич, цар 81
- Федір Старченко, архіт. 103
- Феодосій Печерський, св. 16, 72, 270
- Феодосій Углицький-Полоницький, еп., черн., св. 11, 51, 56, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 82, 83
- Феодосій, серб. еп. Біг. 10
- Феодосій Василович, еп. Мстислав. 14, 77
- Феодосій Великий, імпер. 121, 152
- о. Феодосій, свящ. промовець 282
- Феодос, чернець, див. Феофан Яновський.
- Феодосій Сморжевський, іером. 174
- Феодосій Яновський, еп. Петерб. 140, 147
- Феодосій Яновський, еп. 25, 28, 125, 126, 136, 137, 138, 140, 148, 149
- Феоктист Мочульський, іером., учнт. 169
- Феоктист Сушицький, рект. унів. 289
- Феофан Квітницький, пропов., учнт. 150
- Феофан Лебєдинцев, акад. 281, 289, 302, 303
- Феофан Могила, еп. 309
- Феофан Прокопович, 22, 24, 27, 40, 42, 44, 63, 67, 68, 110, 112, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 138, 140, 142, 144, 148, 149, 155, 163.
- Феофан Чарнуцький, еп. Нижегород. 147
- о. Феофіл Драчинський, свящ., діяч 317
- Феофілакт, еп. Ворон. 157, 158

Феофілант Лопатинський, рект., еп., член Сип. 65, 66, 67, 68, 94, 112, 113, 118, 119, 127, 128, 129, 130, 140, 147, 153,
Феофіл Ігнатович, архим. 173
Феофіл Кролик, архим., преф. 125, 147, 153, 168
Фердинанд III, архикн., цісар 315, 325
Фладелф Птоломей, див. Птоломей.
Філарет Амфітеатров, митроп. Києв. 253
Філарет Гумилевський, еп. Черн., авт. 94, 156, 252
Філарет Дроздов, митроп. Моск. 293
о. Філімон Кульчинський, прот., авт. 305
Філофей (схимонах Феодор) Лещинський, митроп. Тобол. 83, 94, 154, 164, 165, 170, 171, 172, 173, 174
о. Фітисов, проф. 305
Флавіян, митроп. Києв. 252
Фома Іванов, сект. 114, 115
Фортунатов Ф., акад. 299
Францішкани, ченці 321
Фридрих Август II, кор. 181, 182, 183, 184, 191, 312
Фридрих Август III, кор. 183, 185, 197
Фридрих Вільгельм II, кор. пруський 134, 201, 225
Ханенки, укр. коз. рід 44
Ханенко Н., авт. 162
Хмельницький, див. Богдан.
о. Хойнацький, прот., авт. 267
Хом'яков А. С., авт. 123, 252
Хереснул, еп., див. Досифей.
Щістарціги, ченці 321
Чарторийські, магн. рід 185, 186, 193, 228
Чарторийський, кн., ген. 218
Чекановський, проф. 305
Черкаський, кн., друг Ф. Прокоповича 128, 150
Черкаський В. А., кн., предст. Рос. уряду 244
Чернишов, проф. 305
Честаховський Г. М., друг Шевченка 281, 282

Шарлота — див. Катерина II.
Шахматов А., акад. 299
Шаховський Я. П., кн., обер-прок. Сип. 131, 164
Шевченко Т., див. Тарас.
Шедель Г., див. Готфрід.
Шейн, боярин 111
Шептицький Андрій, митроп. 248
Шереметев, губерн. Ізяслав. 229
Ширков, губерн. Київ. 36
Шляпкін, проф. 79
о. Шотнович Ф., свящ. 224
о. Шпачинський Н., свящ., авт. 304
Штакельберг, рос. посол 205

Юрій Переможець, сп. 41, 249, 268, 269, 311
Юрій/Георгій Кониський, еп. Білор. 40, 67, 68, 187, 188, 189, 193, 194, 202, 204, 205, 211, 227, 243, 244, 306
Юрій Могила, еп. 309, 311
Юрій Земкович, міщ. 217
Юрій I, Львович, кн. 319
о. Юрій Нерунович, дияк., пропов. 150
Юрій Раковіцій I, кн. 325
Юрій Раковіцій II, кн. 326
Юрій Федькович, авт. 317
Юстиніян, імпер. 121, 152
Юстин Пігуляк, діяч 317
Юсупов, кн., дід. 89
о. Юхим/Євфимій Є. О. Сіцінський, прот., авт. 289, 298

Яблоновський, кн., дід. 239
Яблоновський, коронн. гетьм. 178
Яворський, архим. 222
Яган, див. Йоаган фон Бірон.
Ягайловичі, династія Литовська
о. Яків/Яков Буявинський, свящ. 162
Яків Блонницький, іером., учит. 66, 67
Яків Маркевич, друг Ф. Прокоповича 116
Якушич, біск. Ягер. 325
Ян Собеський, кор. 177, 179, 180, 183, 311
Ярослав Мудрий, вел. кн. 41, 102
Ярослав Осмомисл, кн. 307
Ясон Смогоржевський, митроп. 202

БІБЛІОГРАФІЧНИЙ ПОКАЖЧИК

до т. т. I-III „Нарису Історії Української Православної Церкви”.

А. ДЖЕРЕЛА.

- Полное собрание русских летописей, изд. Археологической Комиссией.
Русская Историческая Библиотека, изд. Археологической Комиссией. т. т. IV, VI, VII, VIII, IX, XIX, XXVI, XXXVI. СПб. 1876-1920.
- Архив Юго-Западной России. ч. 1. т. т. I-XII. Киев. 1859-1905. (зо вступними статтями-монографіями до актів, див. т. III „Нарису”, розд. V, 6). ч. 2. т. I-II. ч. 3. т. I, V.
- Акти, относящиеся к истории Южной и Западной России. т. т. III-XI. СПб. 1861-89.
- Акти, относящиеся к истории Западной России. СПб. т. т. I-V.
- Памятники Киевской Временной Комиссии для разбора древних актов. т. т. I-IV.
- Пам'ятки українського полемичного письменства в XVI і поч. XVII в. Львів. 1906.
- Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII-XVIII в. т. I.
- Акти по истории граничных монастырей Киевской епархии XVII-XVIII в. Изд. Киевской Дух. Ак. 1905.
- Акти и документы, относящиеся к истории Киев. Дух. Академии, изд. под ред. проф. Н. И. Петрова. т. т. I-III. Киев. 1904-07.
- Материалы для истории Западно-Русской Православной Церкви (XVI и XVII стол.) прилож. к журналу „Труды К. Дух. Ак.”.
- Чтения Московского Общества истории и древностей Российских (кн. 183 и 186 — Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию — Павла Алеппского, „История Руссов” 1846 г. і др. видання).
- Чтения в Обществе преп. Нестора Летописца.
- Митроп. Евгений (Болховитинов). Описание Киево-Софийского собора. Киев. 1825.
- Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные Павлом Чубинским. СПб. 1872-1877.
- Житія святих. Изд. Братства препод. Иова Почаевского в Мюнхене.
- Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. Сост. ордин. академик Спб. Академии Наук Павел Строев. Спб. 1877.
- Всеподданнейший доклад обер-прокурора св. Синода об устройстве Православной Церкви в завоеванной Россией части Галиции. (Совершенно секретно). Петроград. 1915.

Б. КУРСИ і МОНОГРАФІЇ.

- Митрополит Макарий (Булаков). История Русской Церкви. т. т. I-V, IX-XII. 1866-1883.
- Архiep. Филарет (Гумилевский). История Русской Церкви (в пяти периодах). Изд. 5. 1888.
- “ “ “ Обзор русской духовной литературы. Изд. 3. 1884.
- Е. Е. Голубинский. История Русской Церкви. т. I, ч. 1-2; т. II, ч. 1. М. 1901.
- “ “ “ История канонизации святых в Русской Церкви. М. 1903.
- “ “ “ Краткий очерк истории православных церквей — Болгарской, Сербской и Румынской. М. 1871.
- Грушевський М. Історія України-Руси. т. т. I-IX. Львів-Київ. 1898-1926.
- “ “ “ Ілюстрована Історія України. Вінніпег. (Передрук краевого видання).
- “ “ “ Очерк истории украинского народа. СПб. 1906.

- Проф.-прот. Титов Ф.** Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII-XVIII в. в. Киев. 1905-1916.
- Чистович И.** Очерк истории Западно-Русской Церкви. ч. I. СПб. 1882, ч. II. СПб. 1884.
- Проф. О. Лотоцкий.** Автокефалия. т. II. Варшава. 1935.
- " " " Українські джерела церковного права. Варшава. 1931.
- Н. Костомаров.** Русская история в жизнеописаниях. СПб. 1888.
- Д-р Іларіон Огієнок, архієп. Холмський і Підляський.** Українська Церква. Нариси з історії Укр. Правосл. Церкви. т. I-II. Прага. 1942.
- " " " Історія української літературної мови. Вінніпег. 1950.
- Василенко Н.** Очерки по истории Западной Руси и Украины. Киев. 1916.
- Владимиров П.** Обзор южнорусских и западно-русских памятников письменности от XI до XVII ст. (т. VIII „Чт. в Обществе Историа Летописца“).
- М. Возняк.** Історія української літератури. т. т. I-III. Львів. 1924.
- Сергій Єфремов.** Історія українського письменства. т. т. I-II. Київ-Ляйпціг. 1919.
- Петров Н. И.** Очерки истории украинской литературы XVII-XVIII в. в. Киев. 1911.
- " " " Очерки истории украинской литературы XIX в. К. 1884.
- Приселков М.** Очерки церковно-политической истории Киевской Руси X-XII в. СПб. 1913.
- А. Я. Єфименко.** Історія українського народу. СПб. 1912.
- М. К. Любавський.** Очерк истории Литовско-Русского государства. М. 1910.
- С. Г. Пушкарев.** Обзор русской истории. Нью-Йорк. 1953.
- А. Холмський.** Історія України. Нью-Йорк — Мюнхен. 1949.
- Мик. Аркас.** Історія України-Руси. Берлін. 1922.
- Українська культура.** Курс лекцій за редакцією проф. Дмитра Антоновича. Регенсбург. 1949.
- М. Голубець.** Начерк історії українського мистецтва. Львів. 1922.
- Історія української культури.** Вид. Ів. Тиктора. Львів. 1937.
- Грінченко М.** Історія української музики. Київ. 1922.
- В. Н. Бенешевич.** Сборник памятников по истории церковного права. т. т. I-II. СПб. 1915.
- Суворов Н.** Курс церковного права. I-II. Ярослав. 1889-90.
- " " " Учебник церковного права. Москва. 1913.
- Окіншевич Л.** Лекції з історії українського права. Мюнхен. 1947.
- Пачовський В.** Історія Закарпаття. Регенсбург. 1947.
- В. Сімович.** Граматика української мови. Київ-Ляйпціг. 1919.
- М. Возняк.** Коротка граматика давньої церковно-слов'янської мови в порівнянні з українською. Львів. 1925.
- Грушевський М.** З історії релігійної думки на Україні. Львів. 1925.
- " " " Культурно-національний рух на Україні в XVI-XVII в. в. Київ. 1912.
- Едуард Вінтер.** Візантія та Рим у боротьбі за Україну (955-1939). Прага. 1944.
- И. М. Концевич.** Стяганіє Духа Святого в путях Древней Руси. 1952.
- В. М. Металлов.** Богослужбное пение Русской Церкви. Период домонгольской. СПб. 1909.
- Прот. Разумовський Д.** Церковное пение в России.
- Січинський В.** Архітектура старокнязівської доби. Прага. 1926.
- Холмская Русь.** Историческія судьби русского Забужья. СПб. 1887.
- Подолья.** Историческое описание (изд. П. Н. Батюшковим). СПб. 1891.
- Волинь.** Историческія судьби Юго-Западного края. СПб. 1888.
- Малишевський И. И.** Западная Русь в борьбе за веру и народность. СПб. 1897.

- рот. Титов Ф. Западная Русь в борьбу за веру и народность в XVII-XVIII в. Киев. 1905.
- " " " Стара вища освіта в Київській Україні XVI — поч. XIX в. Вид. Україн. Ак. Наук. Київ. 1924.
- Голубев С. Т. Київській митрополит Петр Могила и его сподвижники. т. I — 1883. т. II — 1898.
- " " " Киевская Академия в конце XVII и нач. XVIII в. К. 1901.
- Коялович М. Литовская церковная уния. т. т. I-II. СПб. 1859-1861.
- Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. т. I. Казань. 1914.
- " " " Западно-русские православные школы XVI и начала XVII в. Казань. 1898.
- В. А. Біднов. Православная Церковь в Польше и Литве (по Volumina Legum). Екатеринбург. 1908.
- Антонович В. Б. Монографии по истории Западной и Юго-Западной России. т. I. К. 1885.
- Жукович Пл. Сеймовая борьба западно-русского православного дворянства с церковной унией. СПб. 1901-1904.
- " " " „Протестация“ митрополита I. Борецкого и др. южно-русских иерархов. СПб. 1909.
- С. А. Терновский. Исследование о подчинении Киевской митрополитии Московскому патриархату. Киев. 1872.
- Завитневич В. З. „Палинодия“ Захария Копистенского и ее место в истории западно-русской полемики. Варшава. 1883.
- Свящ. Павел Подвисоцкий. Западно-русские полемические сочинения по вопросу о возстановлении православной иерархии в Западной Руси в 1620 г. Могилев губ. 1915.
- Н. Каптерев. Сношения иерусалим. патриарха Досифея с русским правительством 1669-1707 г. г. Москва. 1891.
- К. Корольков. Об открытии и закрытии епархий в Русской Церкви. Киев. 1876.
- И. М. Покровский. Русские епархии в XIV-XIX в. в., их открытие, состав и пределы. т. I. Казань. 1897.
- П. Лалин. Собор, как высший орган церковной власти. Казань. 1909.
- Г. Булгаков. Западно-Русские православные церковные соборы, как органы церковного управления. Курск. 1917.
- А. И. Покровский. К истории и характеристике соборов Юго-Западной Руси XV-XVII в. в. 1906.
- Ейнгорн В. О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича. Москва. 1890-1899.
- Шмурло Е. Римская курия на русском православном востоке в 1609-1654 г. г. Прага. 1928.
- Папков А. Братства. Сергиев Посад. 1900.
- А. С. Крыловский. Львовское ставропигиальное братство. Киев. 1904.
- Осинский А. Мелетий Смотрицкий, архиепископ Полоцкий. К. 1912.
- Е. Крижановский. О трибунике Киевского митрополита Петра Могилы. Собрание соч. т. I.
- Петров Н. И. Киевская Академия во второй половине XVII в. К. 1895.
- Чистович И. Феофан Прокопович и его время. СПб. 1868.
- Коялович М. История воссоединения западно-русских уний старых времен. СПб. 1873.
- Попов М. Арсений Млциевич и его дело. СПб. 1912.
- Шпачинский Н. Киевский митрополит Арсений Могилянский. Киев. 1907.

- Палков А. А.** Правда о церковном преобразовании Петра Великого. СПб. 1914.
- Прот. П. Ф. Николаевский.** Материалы к истории трехлетнего заключения православного епископа Виктора Садковского в польских тюрьмах. СПб. 1912.
- Крупницький Б.** Гетьман Данило Алостан і його доба. Автсбург. 1948.
- Січинський В.** Іван Мазепа, людина і меценат. Філадельфія. 1951.
- А. С. Лебедев.** Харьковский Коллегиум, как просветительный центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета. М. 1886.
- Іером. Н. Адоратський.** Православная миссія в Китає за 200 лет ея существованія. П. В. Знаменскій. Духовання школи в Россіи до реформи 1808 г. Казань. 1881. Казань. 1887.
- Рункевич С. Г.** Історія Мінської Архієпископії. СПб. 1893.
- А. Річинський.** Проблеми української релігійної свідомости. Волод.-Волинський. 1933.
- К. Н. Николаев.** Восточный обряд. Париж. 1949.
- Смаль-Стоцький Ст.** Буковинська Русь. Чернівці. 1896.
- Прот. І. Ткачук.** Церковно-релігійне життя Православної Церкви на Буковині. Нью-Йорк. 1954 (рукопис).
- Митрополит Евлогій.** Путь моей жизни. Воспоминания митрополита. Париж. 1947.
- Епископ Никон.** Жизнеописание Блаженнейшаго Антонія, митрополита Киевскаго и Галицкаго. т. г. I-III. Нью-Йорк. 1955-57.
- Д. Дорошенко.** Огляд української історіографії. Прага. 1923.
- Szujski J.** Dzieje Polski podług ostatnich badań. Lwow. 1866.
- W. Smolenski.** Ostatni rok Sejmu Wielkiego. Krakow. 1897.
- Chodyncki K.** Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska (1370-1632). Warszawa. 1934.
- Czermak W.** Sprawa równoprawnienia schizmatyków i katolików na Litwie. Krakow. 1903.
- Likowski E.** Unia Brzeska (r. 1596). Poznan. 1896.
- Ks. A. Boudou.** Stolica Swieta a Rossja. I. Krakow. 1928.
- Jablonowski A.** Akademia Kijwsko-Mohilanska. Krakow. 1899-1900.
- О. Лотоцький.** Сторінки минулого. т. г. I-II. Варшава. 1931.
- В. Пархоменко.** Очерк історії Переяславсько-Бориспольської єпархії. Полтава.
- Ст. Килимник.** Український Рік у народніх звичаях в історичному освітленні. т. I. Вінніпер. 1955.

В. БРОШУРИ і СТАТТІ

З численних брошур і статей в періодичних виданнях і збірниках подаємо наступні:

- Прот. Г. Боришкевич.** Від кого св. князь Володимир і наші предки прийняли християнську віру. („Церква і Нарія”. Кремянець. 1938. ч. ч.15-17).
- К. Широцький.** Старовинне мистецтво на Україні. (Хрестоматія по історії української літератури — О. Дорошкевича і Л. Білецького. Київ. 1918).
- Павлуцкій.** Древнейшіє храми Києва і Чернігова.
- “ ” ” Каменное церковное зодчество на Украине.
- “ ” ” Древнянне церковное зодчество на Украине. (З „Исторіи русскаго искусства” И. Грабаря. т. I-II. М. 1912).
- Петров Н.** Южнорусскія икони. Київ. 1913.
- Д. Дорошенко.** Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу. Берлін. 1940.
- о. І. Нагаєвський.** Католицька Церква в минулому і сучасному Україні. Філад.

- Prof. A. Lotoski. Poczatki organizacji kościelnej na Rusi. („Elpis”, Warszawa, 1934, zeszyt. 2).
- Д-р П. Маденко. Український церковний спів. („Віра і Культура” за 1954 р.).
- А. Сван. Русское церковное пение. („Православний Путь” — 1952.)
- Левицький Орест. Основні черги внутрішнього строю Західно-Русської Церкви в XVI-XVII в. (Київ. Старина, 1884. VIII).
- ” ” ” Южно-русскіє архієреї в XV-XVII в. в. (Київ. Стар. 1882, I).
- О. Лотоцький. Київські митрополити від поділу митрополії до Берестейської унії. („Церква і Нарід”. 1938. ч. 24).
- Прот. Ф. Титов. Поставленіє во діакона и священника и избраніє епископа в древней Западно-Русской Церкви или Киевской митрополіи. („Труды Киев. Дух. Академіи”. 1902, V).
- К. Харлампович. Осгрожская Православная Школа. (Київ. Стар. 1897, ч. 5-6).
- С. Антонович. Короткий історичний нарис Почаївської Успенської Лаври. Кременець. 1938.
- Франко І. (Мирон) Іоанн Вишенський. (Київ. Стар. 1889, IV).
- Житецький П. Літературная деятельность Ивана Вишенского. (К. Стар. 1890, VI).
- Кримскій А. Іоанн Вишенскій. (Київ. Стар. 1895, IX-X).
- Петров Н. Західно-русскія полемическія сочиненія XVI в. (Тр. К. Д. Ак. 1894 р.).
- Проф. І. Огієнко. Українська Пересопницька Євангелія 1556 р. 1921.
- Lewicki K. Książce Konstanty Ostrogski a unja brzeska 1596 r. Lwow. 1933.
- Студинський К. Полемичне письменство р. 1608. („Зал. Наук. Т-ва ім. Шевченка”, т. 104).
- І. Власовський. Як відбувались собори в давній Українській Православній Церкві. Нью-Йорк. 1954.
- К. Chodunicki. Z dziejow prawoslavia na Wolyniu. („Rocznik Wolynski” V-VI Kowno. 1937).
- Ігумен Антоній. Святитель Феодосій, Архієпископ Черніговскій. („Православний Путь”. 1951).
- Б. Крупницький. Гетьмани і Православна Церква в Українській державі в XVII-XVIII в. („Віра і Знання” — Праці Науково-Богосл. Інституту Укр. Прав. Церкви в ЗДА. Н.-Й. 1954).
- І. Власовський. Столітня боротьба Галицької землі проти Берестейської унії 1596 р. (Укр. Прав. Календар. 1955 р. Видання УПЦ в США.)
- Архієп. Алексій (Дородинин). Историческая справка о подчиненіи Украинской Церкви (Київ. митрополіи) Московскому патриарху. Київ. 1918.
- Орловскій П. Чин изверженія из священства, совершавшіяся в Киевской митрополіи в XVII в. (Тр. КДА. 1904).
- ” ” ” Православний церковний собор 1629 г. (ТКДА. 1905).
- Малишевскій И. И. Киевскіе собори. (ТКДА за 1884 р.)
- о. І. Б. До історії зєднання церков в Україні (1655-1665). („Логос”. Богосл. кварталник. 1950. т. I. кн. 2).
- о. Роман Хомяк. Причини унії та роля її перших подвижників. („Логос” 1950-51).
- Єпископ Сильвестр (Гаєвський). Заповіт митрополита Петра Могилы. На чужині. 1947.
- Проф. М. Чубатий. Політично-ідеологічне підложжя Переяславської угоди 1654 р. (Часопис „Свобода”, 1954, січень 27-30).
- И. И. Огієнко. Проповеді Іоаннікія Голятовскаго, южно-русскаго проповедника XVII в. Харьков. 1913.
- Проф. В. Біднов. Адам Зерникав і його догматичні трактати. („Elpis” 1934, 2).
- Мирон (І. Франко). Іосиф Шумлянскій, последний православний епископ Львовскій и его „Метрика”. (Київ. Стар. 1891, VI).

- Громов П. Преобразовательная деятельность Петра Великого по церковному управлению в России. („Вера и Разум“, 1890-91 г.).
- Е. Максимов. К вопросу о колонизационном значении монастырей в Слободской Украине. (Киев. Стар. 1887, т. XIX).
- Риболовский А. Варлаам Вонатович, архиепископ Киевский, Галицкий и Малая Россия. (Тр. КДА. 1908).
- Петров Н. И. Значение Киевской Дух. Академии в развитии духовных школ в России с учреждения св. Синода и до половины XVIII в. (Тр. КДА. 1904, IV).
- “ “ “ Очерк истории православных духовных школ на Волини. (Тр. КДАк. 1867.).
- Стеллецкий Н. Харьковский коллегіум до преобразования его в 1817 г. („Вера и Разум“, 1895 г.).
- Данин А. Малороссийское духовенство во второй половине XVIII в. (Тр. КДА, 1904.).
- Е. Сакович. Духовна освіта в Православній Церкві в Польщі в другій половині XVIII в. („Церква і Нарід“. 1938, ч. 6).
- Іером. Гурій. Православная миссія среди ламантов. („Православный Собеседник“, 1911, 3). nd:
- Дм. Багалій. Г. С. Сковорода. Український мандрівний філософ. Харків. 1924.
- Д. Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди. Варшава. 1924. 29
- А. Котович. Г. С. Сковорода, український філософ XVIII в. Н.-Йорк. 1955.
- Граєвський І. Київський митрополит Тимофей Щербакцій. (Тр. КДА, за 1910-11) 31
- Рожественський Ф. Самуїл Миславський, митрополит Київський. (Тр. КДА, 1876) 14
- Чеховський В. Київський митрополит Гавріїл Банулеско-Бодони. (Тр. КДА, 1904).
- Ор. Левницький. Церковна справа на Запоріжжі у XVIII в. (Записки Укр. Нау Т-ва в Києві. 1912, X).
- О. Кошниць. Артем Ведель. Ужгород. 1938.
- М. П. Кобрин. Про мову Богослуження. Луцьк. 1935.
- І. Власовський. Як на Україні 75 літ тому ховали Тараса Шевченка. (Церква і Нарід. 1936, V).
- К. Широцький. Білоусівська церква. (Журн. „Основа“. Одеса. 1915 р. ч. 9).
- Б. Микорський. Разрушение культурно-исторических памятников в Киеве в 1934-36 г. г. Мюнхен. 1951.
- Ст. Томашівський. Церковний бік української справи. Відень. 1916.
- Возняк М. Кипило-Методіївське Братство. Львів. 1924.
- Л. К. Дубешища та православне духовенство цього краю 120 років назад. (Ц. і Н. 1938, ч. ч. 21-24).
- Попович Омелян. Відродження Буковини. Львів. 1933.
- І. М. Пігуляк. Українська Православна Церква в румунських ярмі і буковинці в Канаді. 1927.
- С. Баран. Многострадальный народ. Скрантон. 1906.
- Всеукр. Прав. Церк. Рада. Історична Записка про минуле життя Української Церкви і відродження її апостола. (Церква і Життя. Харків. 1927, 2-3.).
- О. Лотоцький. „Зневажена справа“. „Хресний шлях Української Церкви“. (Тризуб. 1927, ч. ч. 12,43).

Енциклопедія Українознавства. Вип. „Молоде Життя“.

Енциклопед. Словарь Брокгауза-Ефрона.

Русский Биографический Словарь. СПб. 1905.

ПІСЛЯСЛОВО ДО ІІІ ТОМУ ВІД АВТОРА ПРАЦІ.

Четверта доба Історії Української Православної Церкви, яка мала б увійти до ІІІ тому нашої праці, сама стала, як бачить читач, предметом ІІІ тому. Ця доба, як означено в поділ історії нашої Церкви на доби (т. І, стор. 30-31), є добою „перебування Укр. Правосл. Церкви (українських епархій) в складі Рос. Правосл. Церкви до відродження українського народу з Великою революцією 1917 р., рр. 1686-1917”. Час цієї доби, 230 років, — немалий є, щоб їй стати змістом цілого тому. Але ця формальна ознака ще не може бути підставою для уділення добі такого об'єму в історичній праці. Не час, а історичні факти в тому чи іншому часі впливають на побудову праці та її об'єм.

Автор повинен ствердити, що він і сам не сподівався того, щоб часи в історичному житті укр. народу і його Церкви, про які ним же було сказано, що до „трудно прикласти вже й назву Українська Православна Церква” (т. І, стор. 17), могли дати матеріал для окремого тому. Коли, очевидно, читися чисто зовнішніх прикмет в понятті „Українська Православна Церква” (склад, територія, устрій, управління і др.), то що можна було б сказати про вання такої Церкви у XVIII-XIX стол.? Мабуть те, що кажуть історики, від часів св. Володимира ведуть історію однієї „Руської Церкви”, як і його „руссаго православнаго народа”. Але ж, не повторюючи тут того, на що тему було вже сказано нами у вступі до праці (т. І, 14-17), повинні І. зати, що якраз XVIII стол., в якому українська церковність, після підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату, увійшла в співіснування („сосуществованіє”) з московською церковністю, виказало незбитими фактами І велику культурну перевагу першої над другою і велике духовне багатство взагалі української нації, придбане під опікою Православної її Церкви у віках попередніх. Широко ознайомити вірних нашої Церкви з цими фактами з історії нашого народу, хоч би з цих культурних фактів і скористали найбільше денационалізатори українського народу, вважали ми потрібним — в цілях піднесення нашої теперішньої національно-церковної свідомости, яка мусить протистояти фактами ворожим закидам щодо прав українського народу на незалежне існування його Національної Православної Церкви в складі інших автокефальних церков Вселенського Православ'я.

Духовне ж багатство українського народу, зв'язане з віковичною християнською вірою, зі Сходу прийнятою, прояви якого і в XVIII та XIX віках, не вважаючи на всю бюрократизацію в цих часах Церкви в Росії, старались ми виявити в цьому т. ІІІ, — приводить нас до зрозуміння факту Відродження Національної нашої Церкви, похованої, здавалось, в складі Церкви Російської...

Докладне, зрештою, ознайомлення читача зо змістом ІІІ тому праці найкраще пояснить Іntenції, що ними керувався автор, присвятивши окремий том часам перебування Православної Церкви українського народу в складі Церкви Російської.

Четвертий том праці, з поміччю Божою, має обняти п'яту добу історії Української Православної Церкви на рідних землях і в краях розсіяння українського народу, від Відродження її, як Церкви Національної, з революцією в Росії 1917 р. І, по можливості, до останнього часу.

І. Власовський.

ЗАУВАЖЕНІ ДРУКАРСЬКІ ПОМИЛ И.

Стор.	Ряд. зв. зн.	Стоїть	Треба
2, 13, 16, 17		Голицин	Голицин
20, 58		Ванатович	Вонатович
21	8	Єлисавета	Єлісавета
147	11	Яківський	Янковський
147	20	Волостовський	Волостковський
168	3	Репнин	Репнін
193	11	Краспський	Красинський
205	16	1795	1785
213	9	чотирохлітній	чотирьохлітній
215	19	Обонський	Облонський
228, 229, 302		Сангушко	Сангушко
253	16	Болховітинов	Болховитинов
268, 270	14 12	Ева	Єва
229, 302	1, 13	Мелхиседек	Мельхиседек
268	22	Крицький	Критський
Том II, 377		Треба переміняти підписи під клішами: верхній підпис — до нижньої ілюстрації, нижній — до верхньої.	

Брак відповідних букв в друкарні спричинив недотримання ортографії в польських текстах. — В-во.

З М І С Т

ЧЕТВЕРТА ДОБА

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ В СКЛАДІ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ (1686 — 1917).

Розд. I. Київська митрополія і доля її, як автономної Церковної області в складі Російської Православної Церкви, від 1686 р. до кінця XVIII в. 8

1. Епархії в складі Київської митрополії, одпадіння ряду українських епархій. Білоруська епархія у відношенні до Київського митрополита. 2. Обмеження прав Київського митрополита, особливо з утворенням св. Синоду, як вищого органу управління Російської Церкви. Митрополити на Київській кафедрі у XVIII в.

Розд. II. Українська культура під впливом Церкви та упадок її. Причини упадку в перше століття після підпорядкування Української Церкви Москві. 37

1. Київська Академія з кінця XVII в. до перетворення її в чисто духовну вищу школу Російської Православної Церкви в 1819 р. Інші духовні школи на Лівобережжі. 2. Видавництво українських церковних книг під російською цензурою; справа богослужбової мови. 3. Богословсько-вчена праця вихованців Київ-Могилянської Академії і інш. українських духовних шкіл. Доля української православно-богословської науки. Перехід в Україні впродовж XVIII в. письменства церковного характеру в світське письменство. 4. Канонізовані українські святителі XVII-XVIII вв. Інші визначні подвижники благочестя. 5. Розвиток і упадок в галузі української мистецької культури кінця XVII-XVIII вв.

Розд. III. Український церковно-культурний потенціал, його роля і праця на службі по культурному піднесенню Московщини у XVIII столітті. 108

1. Українські ієрархи в провіді Російської Церкви. Реформа церковного управління при Петрі I. Духовний Регламент Феофана Прокоповича. Участь українців в Синоді Російської Правосл. Церкви. 2. Українські ієрархи на великоруських епархіяльних катедрях; український елемент в складі епархіяльного управління. Біле духовенство й чернецтво українське в великоруських епархіях; настоятельство в монастирях. Монастирські й соборні проповідники. 3. Роля українців в заснуванні й розвитку духовних шкіл в Мос-

ковщини в XVIII в; Московська Академія і єпархіяльні школи при архиєрейських домах. Шкільні проповідники. Екзамінатори. 4. Придворне духовенство й придворні проповідники. Співаки з України в придворному хорі; український вплив в діялнці церковної музики. Військове й флотське духовенство з українців. Законовчителі в світських школах. 5. Українські ієрархи й духовенство в місійній службі Російської місії, внутрішньої й зовнішньої, у XVIII в.

Розд. IV. Доля Православної Церкви й православних українців під Польщею від часу підпорядкування Української Православної Церкви юрисдикції Московської Патріархії й до падіння польської держави в кінці XVIII в. 175

1. Дальше переведення унії в Західній Україні „мирними” й не мирними засобами. Втрата православними Перемиської, Львівської й Луцької єпархій. Львівське братство й Почаївська Лавра на Волині в руках уніятів. 2. Релігійна нетерпимість в католицькій Польщі XVIII в. Жорстокі переслідування православних. 3. Головні засоби в боротьбі православних проти релігійних насильств і переслідувань в Речіпосполитій XVIII в. Шукання захисту у Російського уряду. Справа дисидентів предметом чужоземних втручань в життя Польщі. Народні повстання в Україні. Положення Православної Церкви в Польщі після першого її поділу в 1772 році. 4. Внутрішнє життя Православної Церкви на українсько-білоруських землях під Польщею у XVIII в.; церковне управління, православні монастирі та їх роль в житті парафій, стан духовенства, духовна освіта. 5. Чотирьохлітній Сейм (1788-1792) та його зацікавлення положенням Православної Церкви в Польщі. Паніка серед шляхти перед небезпекою хлопського бунту на Україні, ув'язнення єпископа Віктора Садковського і слідча делегатація Сейму. Пінська Конгрегація 1791 р. та її постанови про реорганізацію Православної Церкви в Польщі. Відношення Риму й уніятської ієрархії до постанов Конгрегації, прийнятих Сеймом. Справа єп. Садковського. Другий (1793 р.) і третій (1795 р.) розбори Польщі; відновлення православ'я на Київщині, Поділлі, Волині. 6. Церковна антологія Запорізької Січі у XVIII в.

Розд. V. Православна Церква в житті українського народу в XIX-XX вв. (до революції 1917 р.). 235

1. Російська Православна Церква і з'єднання з нею уніятів на українських землях п XIX-XX в.: політичні цілі з'єднання, православ'є і „російськість”. 2. „Ведомство Православного Исповедания” в Росії в ролі обрусителя українського народу в XIX стол. 3. Національно-релігійні традиції й народня релігійна творчість в церковно-побутовому житті української народньої маси; незалежність народнього християнства від духа й завдань „офіційної” Церкви в Росії XIX в. 4. Зв'язки з національно-релігійним минулим українського народу посеред української інтелігенції. Кирило-Мефодіївське братство. Тарас Шевченко. Микола Костомаров. Пантелеймон Куліш. 5. Заслуги перед українською культурою XIX і поч. XX стол. українського духовного стану. Українство в духовних семінаріях. 6. Переклади й видання Св. Письма в українській мові; видання духовної літератури в українській мові. Зібрання матеріалів та дослідн історії Української Православної Церкви.

1. Відомості про церковно-організаційне життя Православної Церкви на Буковині з давніх часів до окупації Буковини Румунією р. 1918. 2. Буковинські православні монастирі; релігійне та церковно-культурне їх значення. Утворення з монастирських маєтків церковно-релігійного фонду. 3. Склад вірних Буковинської Православної Церкви. Національне питання в її житті і національна боротьба з ширенням освіти і пробудженням національної свідомості; здобутки буковинських українців в цій боротьбі перед окупацією Буковини румунами в 1918 р. 4. Раннє християнство на Закарпатській Україні в східнім православнім обряді. Українці Закарпаття під чужою владою. Роля православної віри як об'єднуючого їх з другими українцями національного зв'язку, церковна залежність їх від православного владика в Перемишлі. Князь Федор Коріятович. 5. Латинізація Угорщини. Латинізація й мадяризація української шляхти. Наступ латинського духовенства на Православну Церкву на Закарпатті. Поява українського єпископства. Народне християнство українського народу заборолом проти латиншення й винародолювання українців на Закарпатті. 6. Закарпаття й Берестейська унія 1596 р. Приняття на Закарпатті унії в половині XVII в. і причини переходу на унію; дальші спротиви і повстання народу проти унії. Мадяризація церкви. Православіє зняряддям рос. політики на Закарпатті на початку XX віку.

Ілюстрації.

330

Київські митрополити від 1685 р. до кінця XVIII віку.

359

Українська православна ієрархія після підпорядкування Київської митрополії Москві.

359

Головніші хронологічні дати з історії Української Православної Церкви в складі Російської Церкви.

361

Культурно-освітня праця Української Церкви.

367

Іменний покажчик історичних осіб.

369

Бібліографічний покажчик до тт. I-III „Нарису історії Української Православної Церкви“.

380

Післяслово до III тому від автора праці.

386

Зауважені друкарські помилки.

387

Іван Власовський

Нарис історії
Української Православної Церкви

Репринтне видання. Нью Йорк. 1957р.
Том III

Формат 70x100/16, наклад 3000 прим.
Зам. 8-297

Віддруковано на АТ «Книга»
254655, МСП, Київ-53, вул. Артема, 25